کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه ۳۰ رساله در کلام و منطق

مؤلف حریری، کورانی، حسین خلخالی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۳۶۳

شمارهٔ ثبت کتاب

۲۱۰۷۴۷

۸۳، ۴، ۲۵

۳۶۳

۲۱۰۷۴۷

اهدایی

٢٦٣ كريم زاده

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمد علی کریم زاده
۱۳۷۷

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قال النبي عليه السلام ستفترق الخ اي وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة بعض مقاصدها على معرفة افتراق الامة وبخاة فرقة الاشاعرة لخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية هم الاشاعرة قوله وهو اسناده اه الضمير لطائفة النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور خاص وهو محمد عليه السلام والتعريف انما يكون للماهية فلو رجع اليه يكون نوعا بالعام قوله لتبليغ ما اوحاه اليه تعالى اورد عليه ان من يدعي شريعة يعرف لا يتأتى منه التبليغ لان الحكم قد بلغه عزم فنعشته انما هو لتقرير حكم بعث عزم لتبليغه واجيب بان التبليغ منه الى قوم اخر غير ممتنع وهو انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخالق قوله اللهم ان يتخلف بان يتم التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال التعريف انما هو بالمتفق بنوته وبنوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله قيل او يقال القائل بهذا التعريف فلا يقول ببنوته ويمكن قوله قيل اشارة الى ان الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او يعم ايضا في اصل بنوته فدفع الايراد اي يقال يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث لنفسه فقط هذا واما ان يكونوا غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل عن الملل والنحل من انه كان يستند الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الي فانه دين ابي على ديني الخليل ابراهيم عليه السلام احدثني وفيه تأمل اذ لم يرد على ادعاء النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان يعلم دينهم بل في هذه العبارة استعار بعدم كونه نبيا فتامل قوله وقد لخص لمن هو صاحب كتاب اه اورد على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اصناف الكتب مع واحد اخر فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلثة عشر وايضا ان داود لم يكن له كتاب وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما يتم به الاحكام وعن الاول بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا ترى ان هارون كان شريكا لموسى عليهما السلام في رسالته وليس له كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار النزول كما في الفاتحة قوله فان ما هو متحقق الوقوع اه بيان للعلاقة التي بها يحمل السبب الموضوع

معنى اللام

للاستقبال القريب في التاكيد والتحقيق فنوه به قيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم كما قيل في قوله تعالى ولسوف اه وقائله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله ولسوف يعطيك ربك فترضى من قبيل لاقومن وكلمة سوف تأبى مناسب نوع التاكيد فيتأتى المعنى وليعطينك وهو مخالف بما ذكره البيضاوي من ان اللام للابتداء ودخل على الخبر والمبتدا محذوف والتقدير ولانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل الا على المضارع المثبت بالنون وجوبا مع سوف للدلالة على ان الاعطاء كائن لا محالة وانه تأخر لحكمة انتهى وهذا اولى مما ذكره الفاضل ان يلزم عليه حذف سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا الا استعمال اللام في جزء معناه على انه يمكن معناها المجاز والتاكيد واما اذا كان للتاكيد فقط فالامر اسهل وكانه في عبارة اشارة الى هذا حيث قال كما قيل فتامل قوله اشارة الى انه الاختلاف اه في شرح المواقف قال الامدي كان الناس عند وفاته على عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر الصحابة حتى فهل معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في الوعد والوعيد واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف تتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين قوله لجواز كون الاصول اه اختيار الشق الاول ومنع كون اصول المذاهب اقل مستند الجواز كونها كذلك الى الان ثم في تقييد الخالفة بالاعتداد اشارة الى انه لا يلزم كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور بواحدة والظاهر المراد بكون الاصول التي بينها مخالفة معتدا بها بهذا العدد كونها مذكورة في جميع الاوقات بترتيبه قوله وقد يقال لعلهم في وقته اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي ولا الصحابة بل حدثت بعده ولا شك انها لم تكن في اول حد وتها بهذا العدد قلت المراد بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب قوله وقد يقال لعلهم بلغوا هذا العدد اه يمكن هذا اضيافا الحمل من شيخ الترديد ويندفع التوهم الذي ربما يتوهم الثاني انه يلزم كونه

فرقة واحدة من فرق اهل السنة ناجية مع انه كلها ناجية ويرد بما الاول على تقدير اطلاق الاصول الزم فرقة واحدة من الفرق تين اي الاشاعرة الماتريدية ناجية مع انه كلها ناجية وانه يرد الاصول بالتي بينها من المخالفة معتدبها فلما احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى بيان انكلة لخصوص العدد المذكور بالذكر قوله كلها في النار الا واحدة لا منافات بينه هذا وبين قوله لم اعلم في كلا امتي حجة اذ المراد من الاختلاف ما يوجب تعدد الفرق فقط لا الجنس الاصول فانه موجب لدخول جميع الفرق التي تعتقد هم حقة في النار الا فرقا قليلة هنا باعتبار الاصول قوله فلا يرد انه اذا اريد به وجه عدم الورود انه تختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول وقوله وهو مشترك بين الفرق قلنا ثم يجيء تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون بعض من كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة الناجية ثم حيث العصيان ودون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد قوله والقول بانه معصية الفرقة اه وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا يخصص الفرقة الناجية هنا اذ لا دليل عليه فان قلت هذا الحديث دليل عليه اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلق الدخول فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت ثم يحمل على ظاهره بل يقيد الدخول بما هو اعم من حيث الاعتقاد حتى يفيد استثناء سلبه عن الفرقة الناجية ثم حيث الخبثية فقط لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في زمن حيوته ثم وبعد وفاته ثم يحملون عقيدة الوحدة التي كان النبي عليه السلام يحملهم عليها مع انه عليه السلام كان يخبر بانه بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كما تفيده كتب الاحاديث فان صح هذا ثم ما ذكره الشيخ هنا والا فلا اذ تخصيص العموم ما تظاهر هذا الحديث ليست ببعيدة جدا اللهم الا ان يقال الحمل الدليل في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية او في بعضها فتامل فانه قلت نحمل الدليل به ولو في بعض الصور اولى من اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بحيثية الاعتماد فتامل ولعلم انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه ثلث روايات ليس واحد منها ما

انما يصير كافرا من حيث المعصية او الاعتماد

نقله المصنف اولها استثنى فرقة الناجية وثانيها اليها لكة منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الذنادقة وفي موضع كلهم في الجنة الا الذنادقة وانه قال يمكن ان يكون الرواة كلها واحدة وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع البأس في خلاصه لان الهالكة لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلق وهذان طرفان وهما عبارتان عن شر الخلق وجزم وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين منهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يعرف بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وظلمهم قلنهم واما الهالكة المخلد في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة فهي التي كذبت وجوزت الكذب على النبي عليه السلام بالمصلحة واما من سايرهم من كذب بعد قرعه كعمد على التواتر خرج صفته ومجرأة المفارقة للعادة هذا واستنبط منه بعض المتأخرين جوابا عن قول الشيخ والقول بانه معصية الفرقة الناجية اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل بغير حساب ولا يعذب لانهم نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كونهم نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يفرقنا القول ان حجة الاسلام لم يعتبر الناجية بعلة من العلل لخصوصه بل بالتي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا انه هذا العنوان لا يتحقق الا في اهل السنة والجماعة بعولهم الذين هم على ما انا عليه واصحابي وبانهم ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله قد يرخطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المصنف فذكر ان الفرق الناجية هم الاشاعرة فالقول بانه معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد فقد ذكر ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة

جداع لما قررنا اولا قلنا المراد الفرقة الناجاة هنا هي الناجاة من حيث العقيدة حيث قيد كلها
في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا اولي اذ الظاهر ان قوله الا واحدة استثنا الفرقة
بتمامها وعلم من هذا انه لا دلالة في الحديث على اغفران ذنوب الاشاعرة مطلقا على ما يتوهمه بعض
واما ما اخرجه الشيخان في صحيحهما انه ما من عبد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
الا حرمه الله تعالى على النار فالمراد الحرمه على التأبيد وتاويل مثل هذا مما استدل به من قال لا يضر
معصية مع الايمان كما لا ينفع عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة كما فعل الشيخ شهاب
الدين ابن حجر من الامام النووي في شرح مسلم ابتداء وقيل بالجواب ان يكون الحكم في قوله ثم كلها في النار
على كل واحد من فرقة فيكون قوله ثم الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا النهي وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد في كل فرقة يكون قوله ثم
كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فيكون قضية كلية مشتملة على قضايا كلية موضوع
كل فرد من افراد موضوعها والاستثناء فرد من افراد موضوعها فالحكم يكون رفعا
للايجاب الكلي المجرد دخول البعض الاحاد في الفرقة الناجية للجنة ابتداء يندفع المنافاة فالمرام المقول
المذكور في دفع المنافاة انما هو على ان يكون الحكم على ايراد الوعد المذكور الذي هو الفرقة في والطواف
فيكون قوله الا واحدة استثناء لطايفة واحدة فيقتضي عدم دخولها بعمومها فانها مطلق وهذا منافي
لكون عصيانها من اسباب الدخول فيها والا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل حتى تطلع على ما
هو الحق قوله والا يبعد ان يراد استقلال دخولهم يعني ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية النار دخولهم
قليلا بالنسبة الى سايرالفرق لان دخولهم لا يكون الا بعد حبسهم الماهي بخلاف دخول سايرالفرق فانه
في حيث العقيدة الباطلة ايضا والعقيدة يوجب ان يكون الخلود هما هو بسبب الماهي قوله وهو من
دابر الجهنميين مؤمنا بما جاء به وما تلقى الاسلام والايمان هذا القيد قال في منظومة الجنة في تعريف
الصحابي انه هو الذي في حالة الاسلام وقد لقي المبعوث للانام مسلما ولو منه وقع تخلل ارتداد وارتفع
قوله من غير توقف بكيفية العمل الظاهر ان معناه من غير توقف الوعد وفيه ان الغرض ما يتعلق بكيفية العمل بل

الصحابي

بنفسه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا غرض لتحصيله كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
وفي نقلها بكيفية العمل كون نسبة بعيه الكيفية والعمل كالنسبة في الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده
من غير توقف الحكم وان كان خلاف ظاهر السياق فافهم قوله التابعون في الاصول الشيخ ابا الحسن الاشعري
موافقون ليشمل من قبله من الصحابي والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهواء
ولما المانريدية فلم يختلفوا اختلافا معتدا به فلا يعد فرقة اخرى كما يخفى ان الاولى اهل السنة بدل
الاشاعرة قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة اه اشارة في الجواب الى المنع بقول الشيعة يوافقوا الى
المعارضة بالمثل بقوله بل الدليل يذكر اه يعني في تقدير تمامية الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعرة
لا للشيعة وانما قلنا في تقدير تمامية الدليل لان في قول الخلخالي والطوسي ينبغي ان يكون ذلك
الفرقة مخالفة كثيرة انما يثبت به دليل اخر وهو انه يلزم الترجيح بلا مرجح في تقدير كونها مخالفة ليسا
الزق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كونه الشيء خالفوا فيه مخالفة يسيرة مرجحي النجاتها
وبهذا ظهر ان النقوي في اثبات المدعى الاشاعرة انما يتم على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث اه
قوله فان المذكور ان ليست كذلك ما ذكر في هذه الرسالة من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل
الحق والعقد حتى يكون الاجماع هنا بالمعنى المصطلح وان كان مسئلة الحدوث مما اتفق عليه جميع اهل العقد
فان قلت فلم لا يحمل الاجماع على المعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت لان جميع مقاصد هذه
الرسالة في غير هذا الاجماع مع ان النسبة اليها ظنية محضوصة يا في عنه قوله ولما كان الفلاسفة
اصطلاحي اه ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم كذلك يطلق على
المسبوقية بالذات بالعدم والمحول عندهم على العالم جميع اجزائه انما هو هذا المعنى بناء على ما
ذهبوا اليه من ان قدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيجيء تفصيله قال في شرح المحض المجلد اه
الحكماء اصبحوا على اثبات الحدوث الذاتي بالامكان فانه يستحق العدم بذاته والوجود
من غيره وما بالذات اسبق بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود فقد ما بالذات فيكون حادثا
ذاتيا وهو البرهان فيه على العالم لانه لو كان الممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا فلذكر عدل المصنف

اعلم ان لفظ اهل السنة والجماعة يطلق على الاشعري والماتريدي وعلى اصحاب ابي الحسن الاشعري وابي منصور الماتريدي وعلى اصحاب ابي حنيفة وابي الحسن الاشعري وعلى اصحاب ابي حنيفة وابي منصور الماتريدي وعلى اصحاب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وعلى اصحاب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وعلى اصحاب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وعلى اصحاب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل

الامام عنه الى ايراد حجة على وجه اخر وهو انه استحقاقية الاستحقاقية مقدم على استحقاقية فاته الاول
من ذاته والذاتي لم يزل وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن
والا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء على ما قال سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ان الحدوث الذاتي
هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا
اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان ذاتا فهو الذاتي وان كان زمانا فهو الزماني وهذا بين للفهوم
من البديهيات الشفاوية مما عدد اليه الامام ان الممكن عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره
وقد صرح الشيخ في تعليقاته على التجريد بان من فسر الحدوث بهذا الذي فقد فوت بعض الحدوث بالكلية اذ لا
يفهم من الوصف الا مسبوقية الوجود بالعدم بالذات او بالزمان اذ المحصل هذا لعله وجه تفسير الشيخ
الحدوث الذاتي المسبوقية بالذات بالعدم دون ما اشتهر بين المتاخرين من الاحتياج الى الغير بل اجعله
مدلولا للحدوث الذاتي كما اشار اليه بقوله يعني انه كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم
تقدم عدمه على وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا القول من المسامحة والاوضح ان يقال فانه
كون الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي قوله
حاصل ولو ابدل بان ذكر بعد مات اه قال فيما نقل عن الشيخ انه قال في البديهيات الشفائية المعلول في نفسه
ان يكون ليس له من علته ان يكون ايسا اي موجودا والا لم يكن للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان وهو في الغير يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بوجود ليس بوجوبه بالذات هذا كلامه وارد لان
انه المعلول الشيء في نفسه ان يكون بحسب وما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في
كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذلك بالشيخ عليه وجها اخر لهذا المطلب وهو انه وجود المعلول
لما كان متاخرا عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا
عنها ثم رد عليه بالتحقيق منه ان الممكن ليس في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله
في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فانه انما يتحقق في الحدوث الذاتي بعد تحققه والا فلا بد ولا يخفى ان الا
مكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال ان الحادث مستوفى بالعدم بعد الذي صح ان يقال

مسبوقا

مسبوقا بالوجود بعد الذي ووجه بعض المتاخرين في تعليقاته على حاشية التجريد بوجه
لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال مرادهم بالعدم السابق على الوجود في الحدوث سابقة
ذاتية هو مغايرة الذات المأخوذة من حيث هي بناء على العدم فغلبة الذات على الوجود
وهذا لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده عين الذات وليس له حالة
التجرد عن الوجود وفي قول الشيخ للمعلول ان يكون في نفسه ليس حيث فيه بعوله في نفس الامر
ما يقابل عنه ظ الانطباق على ما قلنا فافهم امر انتهى قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو
اه فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول بسيطة قال قدس سره في تعليقاته على حكمة العين لا يمكن
لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرط فالتركيب لازم لانا نقول علة الا حتياج
هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول
فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك انه لا يقدر مع ذكر السبب امكانه مرة اخرى
انتهى وقد يذب بان كلا من الجزء المادي والصوري جزء للمعلول مع جزء من العلة التامة ايضا
فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة المعلول لعدمه لزم محذور
هذا وقد افيد انه كما يلزم على تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة
عند الوجود او اجتماع النقيضين كما لا يخفى على المتامل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود
في قبيل تقدم العدم قلت فيلزم ان يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم مع انه مما ادعوا هذه الاصطلاح
فهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض الممكنات ولا يدفع بان العدم لو كان معدا لزم تقدم الوجود
على نفسه بناء على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود وعدم
العدم متلازمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الاخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء
في بيان الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلي وذاته
يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتاثير بخلاف الوجود بهذا المعنى الاقدمية بالنظر الى ذاته
ولا يلزم على هذا ان يكون منتهى الذات حتى يصير متصفا وقولهم بكفاية طرفي الممكن بالنظر الى ذاته

ايضا

عندهم كمتوي في عدمه وجود واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة الوجود
عندهم انه العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لان عدم العلة مؤثر في عدم
المعلول ولا شك ان الممكن حينئذ احق بالعدم من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية
بها ما فهم بعض المحققين المتأخرين من كلام الشيخ في التعليقات اشارة الى بيانه التقدم الذاتي والا
بما بالذات بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية فانه قلت انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن
لاحد طرفي الوجود والعدم حتى لا يصح باب انتساب الصانع وما ذكرتم تنافيه قلت لا منافاة
فان الاولوية المنفية انما هي الاولوية بالقياس الى نفس الذات الممكن دون ملاحظة غيره
اصلا وههنا الاولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثيرها ووجودها مع انه
لو التزم احدا ولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا
لا يلزم الامتناع عدم بلوغه بالمرتبة الوجود ومن ههنا تبين سر ما نقل عن التعليقات الشفا الشيخ
من ان المعلول حينئذ في نفسه ان يكون ليس اه قوله بعدية زمانية المراد بالبعد يتجدد له لا يجامع معها
القبل سواء كان كل منهما في زمان كما في الزمانيات او لا يكون كل واحد منهما في زمان كما في اجزاء
الزمان وكما في عدم الزمان ووجود الزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن القبل في زمان
كتقدمه سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند المتكلمين ينفي بالتقدم
الذاتي كما ستشير اليه الشق في امر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية بالتفسير
المذكور انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالخلق وما عداها ثانيا وبالعرض من نزود وبما
قررنا في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في زمان تعالى الله عن ذلك فتنبه فيه من هذا بطلان
استدلال الفلاسفة على قدم العالم بتقدم الزمان قوله وابتناءه من متأخري الفلاسفة كما نادى به
ابن سينا قوله ومطلق صورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة التي تحقق طبيعة
واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمرة الوجود بتعاقب افراد
ابدا وازلا كذا في شرح المواقف قوله وصورها النوعية مطلقا بعد ادها قوله والحاصل من كلامهم انه بنا

على بقاء صور الاسطقسات في امتزاج المواليد الفردية بالنوع عندهم قوله فلا يكون جملة على الحدوث اه
والحاصل ان نقل الحدوث عن افلاطون من موجب فما ذكره المص في ذلك الكتاب من انه مراد ارسطو
من ذلك الرجل بتوجيه افلاطون اللهم الا ان يقال المراد بالقدم المتفق عليه قدم المادیات
كلها او قدم اكثر الاجزاء فان افلاطون غير قايل به بل يقدم البعد المجرد والنفوس المجردة
فما اتفقوا عليه غير ما قاله افلاطون بقدمه قوله فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس هذا العدد ونحوه من
الامور العامة المشتركة بين تلك الحوادث كالنوع والخاصة والعرض العام فانه قلت فيلزم قدم
الكلي الطبيعي المحقق فلا يتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت منع ان من بيننا الكلام ابطال ما
ذهب اليه الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله في الشرح حيث قال فان
ارسطاطاليس اه والا فالمتبادر عنده مطلق بحيث يابى برهان التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر
حقيقته في كلامه على انه المجموع عليه بمجرد انه لا شخص قديما فيه تعالى ولو سلم انه المجموع عليه نفي
القدم مطلقا فلا نسلم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات
وتبعه السيد المحقق ولو سلم فعند الشيخ ويلزم من القائلين بوجود الطبايع في الاعيان
ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات بالعرض بوجودها فيمكن
ان يقال لعل تلك الحوادث المتعاقبة لم يدخل فيها ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها الا بالعرض
والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل تلك الحوادث تتعلقات الارادة فلم يلزم
الا قدم القدرة المشتركة بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تعالى فلا يلزم
ذات قديم يمزه تعالى ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التشبث بالعرق بين
العلة الموجودة والمختار بان تخلف المعلول عن الاول لم يجز وعن الثاني جاز كما هو المختار
عند الامام الرازي وبعض جمهور المتأخرين ولنا عليه اخر الجواب الثاني على ما سيظهر من قوله وذكر
ان الحدوث الغير الزماني متناهية اه فانه قلت انه الحدوث لها تقدم سوى التقدم الطبيعي وليس
ذكر الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زماني بالنظر الى المذكور وهو لهم من ان لا يقع القبل والبعد

كلاهما في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجامع القبلية والبعدية منها مع انه لا يقع شيء منها في زمان كما في
تقدم اجزاء الزمان وليكن هي بحثها القديم مستندة الى القديم وبحدوث اشيائها واسطة في صدور
الحدوث على انه في اية الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا للحركة بحثا على ما لا يخفى بعد المراجعة
الى محل اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم الى السبوعات والشهور
وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون قوله وكذا دعوى انه الحوادث لا بد ان يسبق مادة قديمة الصور المتعاقبة
الواردة عليها اشارة الى ما في قول الحكماء ان كل حادث زماني لا بد فيه من مادة تقدم
امكانه بناء على ان الامكان امر وجودي لا فرق بينه قولنا امكانه منفي وبين الامكان له
والامكان لا يكون قديما بنفسه فيكون قديما بمحل فلا يلزم الانقلاب من العدم والحدوث والتغير
الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بينه قولنا امتناعه منفي و
قولنا الامتناع له وعدمه لا ولا عدم له والتغير الثاني ان يقال امكانه لا معناه انه متصف
بصفة عدمية هي للامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما ان
فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها كذلك فرقا بين اتصاف الشيء
بصفة عدمية وسلب اتصافه بها قوله وانت تعلم انه فرق تحقق ما لا بد منه في وجوده في
الازل خلاف الفرض لانه الامكان مما لا بد منه في وجوده اه فيه انه لا يلزم من كون الممكن في
وجوده في الازل محالا ان لا يكون امكانه في الازل اذ امكانه وجوده فيها لازال ثابت في
الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما بين في محله فلا يلزم خلاف الفرض
ولا قلب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه في الوجود اللازال لا في مطلق الوجود وكلام الشيخ
مبني على الثاني قلت الظاهر ان التردد في الوجود الذي للحادث عند من يدعي الحكم ان ممكنا اما قديم والا
لكان جميع الممكنات حادثا وهو باطل اما قديم الحادث او حدوثه بعد وقته تام علمه او الستة فاذكر بعض
الافاضل من ان التردد في استدلال الفلاسفة كما في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه
قديما او حادثا مبني على عدم كون دليلهم قياسا استثنائيا بل رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاول

في التردد وهو خلاف الظاهر لزوم قدم الحادث على الشق الاول فعلى مذهبهم من ان تخلف المعلول
عن علة التامة سواء كان مختارا او موجبا ممتنع قوله الثاني باختيار الشق الثاني وهو
انه اه فانه قلت هذا اختيار الشق رده المستدل بان الشقين يلزم على اولهما حدوث الممكن بدون
تمام علة وعلى الثاني الذي في الجواب باختياره يلزم اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما لزمه او
منع بطلانه وانتفاءه مكابرة انما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل واحد من شقي الشق الثاني
واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون تمام علة باطلا لزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى
وبطلانه الستة معلوم من البراهين القاطعة فنقول ايضا مكابرة قلت كون هذا الجواب اختيارا للشق الثاني
مبني على ان المجيب رد الوجود المردد فيه اي في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او
المطلق واما الوجود اللازال وبالنظر الى الشق الاول نختار الشق الثاني دون الثاني فانه
بالنظر اليه نختار ايضا الشق الاول من التردد ونمنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق بين العلة
الموجبة والمختار في امتناع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني على ما ينجلي اليه هذا الجواب كما
لا يخفى على المتأمل في آخر المنصوص وبالجملة كون اختيار الشق الثاني مبنيا على الاول من شقي التردد
الذي رده المجيب بينما الوجود المردد فيه اي في استدلال الفلاسفة وان كان خلاف الظاهر كما
اليه الاشارة واظهار الشوق البعيد للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين مبني
على الشق الثاني فانه بالنظر اليه نختار ايضا الشق الاول من التردد اه فتامل قوله وهو خلاف
الفرض اذ المفروض ان المتعلق بوجود الممكن على ان نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا يحتاج
الى مرجح اخر على ما يفهم من قوله اذ من جملة ما لا بد منه اي قبله بل بوجوده فيما لا يزال وليس المراد
من الفرض ما اخترعه في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في تردد الفلاسفة فهو خلاف
الفرض على تقدير شق التعمية انما هو خلاف الفرض بعد الحمل فلو قال بعده وهو خلاف الفرض
لكان اظهر اللهم الا ان يقال ان كون الجواب اختيار الشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود او الوجود
الازلي وان كان خلاف الظاهر كما اليه الاشارة في فنقول التردد في المتعلق بانه متم او ليس بمتم ما كان

في الوجود اللايزالي لايلزم بحسب التحقيق خلاف المفروض الذي هو السبق الذاتي المختار في الجواب
الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف المفروض هناك فليتأمل قوله على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر فيقال
انه التعلق الازلي اما ان يكون متمما للعلة وجود ذلك الامر او لا وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو باطل
لانه ايضا فيما لايزال مع انه يلزم ازلية ما اعتبر له ذلك الامر وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر اخر
وبس قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه ورد بهذا بانه مع تحقق
حضوره بحسب حضور ذلك الوقت الحادث فننقل الكلام اليه وبس واجيب بانه حضور ذكر الوقت
الذي هو حادث بتحقق على وقت اخر سابقا وهكذا فالى اللازم بس طول الاوقات الماضية الى حد
لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا عبرة بمثل هذا
البحث وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو كان ذكر الوقت
الحادث في الاعيان ايضا لايلزم المحذور بناء على ان الارادة كما تعلقت بوجود المعلول في ذكر الوقت
تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه
على الزمانيات عندهم ولا يرد على انه لما تعلقت الارادة في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم
اما تخلف المعلول عن العلة التامة او ازلية الحادث واجتماع اللايزالي مع الازلي بناء على الفرق
بين الموجب والمختار فافهم قوله فنختار انه ليس كذلك لان التام لعلة وجود في الازل اما هو
التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم لعلة الوجود اللا يزالي
كما قال فانه اذا تم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك فانه قلت ان ذكر الوقت
من جملة ما لابد منه في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق متما لعلة قلت المعلول ههنا ممكن
مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمانية بالمعنى الاتم الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين
في المسبوقية فيكفي ذلك من اعتبارات المعلول فتأمل والحكم انه اذا رأيت الجواب الثاني الى اختيار شق
الاول من الترديد ومنع ازلية الحادث بناء على تخلف المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التأمل في
قوله نختار انه كذلك ولا يلزم ازلية الى اخر ما ذكره هذا وهو مختار الامام الرازي وبتبعه جمهور المتأ

والسر فيه ان ما ذكروه في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو لزوم ترجيح بلا مرجح عند
زمن وجوده معه في وقت وعدمه في وقت اخر لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتأمل
قوله سواء كان مقارنا لوجوده فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون المسبوق بالقصد والارادة حادثا
بجواز ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما قرع الامدي فلا يتم الاستدلال
بحدوث العالم بانه مسبوق بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين قوله وقد يقال ان الا زلي
فوق الزمان اه اراد بكون الشيء الازلي فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع
السابق اللاحق لا بمجرد كونه الازلي السابق غير داخل تحت تقويم الزمان وتقويمه اذ لا تفاوت
ايضا بينهما مع ان الزمان قديم عندهم بدليل قوله وانما يوجد على حسب ما يتعلق الارادة الازلية
من تخصيص الممكنات وجودها بأوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
بوجوده المتتابع فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل بناء على انه دعوى بلا دليل
وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من الازلي بزمان لان الازلي سابق على الزمان وجميع الممكنات
زمانية فلا شيء منها في الازل فيكون كل منها حادثا وقد يكون القول معارضة عدم جعل جوابا عن
اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنوه بالوجه الثالث واشار في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور
حيث قال واجيب عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص لها بدليل دون اخر اللهم الا ان
يقال عنوه بقوله وقد يقال اشارة الى ما فيه من كونه دعوى بلا دليل ولا يخفى ان جعل نقضنا تفصيليا
باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية
والازلي سابق على الزمان اسبق وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه
نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا اخر مبني على الفرق بالسند اذ هو في الاول
الجواب المذكور وفي هذا كونه جميع الممكنات زمانية وكون الازلي سابقا على الزمان هذا ولا يخفى
انه يمكن ان زمانية جميع الممكنات يمنع الدخول تحت تقويم الزمان لا يمنع ان الازلي سابقا عليها
السابقية المذكورة فانه وقت الكلام على السند الاعم فتدبر قلت بهذا يبطل المشهور بكن

التحقيق انه يجب ان السند لا يصلح للسندية مفيد بما يفهم في كلام قدس سره في تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في مقابلة السند او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول لجزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو غير جائز في الزمانيات لامتناع كون الزماني في وقت من الاوقات فهو نقيض له على وجه يجب الخ مع ما يرد على قوله والزمانيات من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان مبنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع في وقت كما لو كان الزمان اولا كالزمانيات ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بين السؤال الذاتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما في الجزء الاخير الجواب الثاني مع منع استحالة تخلف المعلول مطلقا كما لا يخفى على المتأمل هذا والحق ان هذا الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم الناشئ عنه فانه قوله تعلقت الارادة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال ولو كان المراد منه وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا اذ الذي المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لبتادر في بادي الراي فيما لا يزال فيشكل بالازل فيدفع بقوله وقد يقال اه فتامل قوله فان قيل اراد الرد منه بيان ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثاني من تردد الشق الثاني ومنع لزوم الخ بنا على ان الحادث الذي يأتي للعلة انما هو تعلق الارادة بهو امر عدمي لا يحتاج الى امر فيخصصه بوقت وليس سلم فالكلام في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وبطلانه ما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات كون غير المتناهي محصورا بين الحاضرين والا فلا وجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان مختارا اذ مع اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق متمما للعلة على ما هو مقتضى الجواب الثاني اذ لا يخلو من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني التقدم ولا يخفى ان بهذا السؤال

كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بانه هذا التسلسل في الامور وهو غير ربط عند الحكيم ولا يلزم منه محذور عند الخصم على ما سبق قوله فالتعلق بالانحضار هيهنا وهم الفساد وان صدره ينطلان بهذا التسلسل بهذا التعلق غير موجه واما بطلانه ببرهانه النطق فقد قيل انه ثابت بناء على انها ليست من الاعتبارات التي تنقطع بانقطاع الاعتبارات اذ يتوقف وجود العالم عليها فيجري في برهانه النطق باعتبار حصولها المفروض على الترتيب ورتبة بانه جريانه بهذا النطق انما يكون اذا كان لها وجودات متربتة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا وانضاف المحال بما لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين وليس سلم فانه لا يجوز ان يكون تلك التعلقات موجودات وبرهانه فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم منه مطلوبه بما سبق لهم ان التعلق بالانحضار في مثل هذا مما صدر عن العلامة الشريفة قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني انه لو لم يتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود الذهني لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود اخر وتنقل الكلام فينتهي الوجودات الى ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحضار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان نسبة الماهية مع الوجودات كنسبة الارادة مع التعلقات فينتج من القول بالانحضار هناك القول بالانحضار ايضا هيهنا وهو وهم فاسد وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتأخرين انه الانحضار ثابت وليس فيه محذور لعدم كون النسبة بين ما فرض حاضرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور وبين احد الطرفين لاستحالة كون غير المتناهي بين الحاضرين والاخرى هو ما صرح قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يكون بينهما ترتب طبيعي او وضعي ليس بشيء لان الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوجودات فيما قياس هو ولا على العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستدارات الغير المتناهية فيما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة مع التعلقات والحاصل ان الانحضار انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفان معينان والطرف الاخير فيما نحن فيه ولو كان معينا لكان الاول

ليس كما ذكر انه ليس بعد الماهية تعلق موجد ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا للوجودات والتعلقات
كما يتبين الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية عند ابطالها بالبيانات الواجب فانه يلزم الانحصار بحيث
الى امر بين ثابت لذاته احد الممكنات علل فاعلية والواجب ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم
الانحصار فيلزم البناء على تقدير اللاتناهي قوله الس اللازم من حدوث العالم باسره هو الس في الامور
المترتبة الجمعية في الوجود وهذا ممنوع على ما دعويهم الغير البرهنة فان الحوادث لا ينتظم سلسلتها الا
بحركة سرمدية وحدوث العالم باسرها بنا على قوله فان الافلاك قديمة عندهم ببيانات لمذهب الفلاسفة
في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم الس المحال عندهم بنا على ابطالهم جسما مداريا متحركا بالحركة
دائمة فيكون كل من الحوادث مسبوقا بامر قار الى نهاية في قبيل الحوادث والس اللازم منها غير متحقق
لزوم جريان برهان التطبيق على ما زعموا قوله هو ذو ثلاث جهات يعني الاستمرار والتجدد قال ارسطو الحركة قد
تطلق على كون الجسم بحيث اي حد فرض حدود المسافة يغرض لا يكون هو قبل ان الموصول اليه ولا بعده هناك
فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى
يستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تعقل في الخيال الامر الممتد القار فقد يطلق عليه
الحركة بمعنى القطع فانه للاستمرار نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال الى الاول ونسبة الى الجزء
الاول عند تخيل الامر الممتد منطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة الامر الممتد
في الحس المشترك فيقال لذلك خط او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم فاذا
عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة الاينية فان كون
الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الان السابق
واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة للفلك دائما عندهم القديم باعتبار ذواتها او
هي حادثة من حيث العوارض اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود وتنحل عندنا بهذا
الاعتبار الحركة بمعنى القطع فهي باعتبار الاول مستندة الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة

الحركة تطلق

في صدور الحادث عن القديم اذ ليس تلك الحركة بسببا للاستعدادات المختلفة قوله صدوره
مع حدوثه اي صدور الحادث عن القديم مع حدوث العالم باسرها او صدور العالم باسره
عن القديم مع حدوثه بجميع الاجزاء قوله وقد رايت في بعض نسخ اين يتمه القول به
في الوسط قيل العل وجه قوله اين يتمه بالس على سبيل التعاقب في الوسط اين في المجسمة وثبت
للواجب تعالى في جهة وهكذا بنا على ما سينقل انه عنه والواجب اولى ولا يوجد مكان اولى فاضطر على
مذهبه بنا على قوله بحدوث العالم الى القول بالس في الوسط لانه مكان الواجب عنده على ما
سيجيء قوله من مسمى متشابه الاجزاء لا شك ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد بتشابه
الاجزاء تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزي المسافة لا يتجزي فمعنى تشابه الاجزاء
انه لا يكون الاجزاء متحدة في امتدادها بسوية كان لها اجزاء بينة ولم يتخالفن كما في الحركة بمعنى
القطع المشابهة او كما في الحركة بمعنى التوسط فانه قلت الحركة بمعنى التوسط يتجزي باعتبار
تجزي الجسم المتحرك بما مر به الشيخ في تعليقاته بما لا مزيد قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة
باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة الفلكية والمتحرك المتحركة بانفسها فيكون الحركة
في بعض اجزائها اسرع وفي بعضها ابطأ فافهم قوله فلا بد لوجوده من علة حادثة قيل لم وانما يكون
كذلك لو كان عدمه لذاته وليس كذلك قال صاحب التحصيل ولو لذاته في الاسباب ما يعدم
لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة الى لذاتها وصفتها تفوت انيتي فانه قلت يلزم
عليه ان يكون ممتنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ما يمتنع له وجود
خاص مثل الوجود بعد العدم او الوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس بممتنع ولا واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع
اناء العدم الخارجي كما ان الممتنع ما يمتنع عليه جميع اناء الوجود الخارجي ويجوز ان يكون
الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فانه قلت انما يلزم ذلك
ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليس كذلك بل هي ممتنعة باعتبار

فلا يكون معلولا باعتباره بهذا ما نقل عن تقرير بعض المتاخرين ورد عليه بانه الحركة لو كانت ممكنة باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار بقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه ان وجوب العدم الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني الذي هو البقاء وقابل ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يقتضي ذاتها فيتحقق لهما ان الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين بل الخلف كما لا يخفى على المتامل فان قلت فيقال ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون مستمرا دائما ويلزم الفساد المذكور قوله او بعضها امر موجود وبعضها امر معدوم باعتبار ينتفي علة الجزء ويوجد المانع معا فان عدم الجزء مستند الى مجموعها ولا يلزم توارد العلتين المستقلتين لانه كل منها لا يستقل عند الانفراد واما عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل فان قلت فيلزم حينئذ ان تكون العلة امرا كليا صادقا على كل واحد وعلى المجموع وكذا يلزم من انعدام جزء العلة وهي اثنين منها او ثلثة ومجموعها مع كون المعلول واحدا بالشخص قلت ويلزم ايضا في هذا في علل الاعدام لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر فيه ان العدم لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفي انعدام العلة كما يكفي بانتفاء واحد من العلل الاربع فقط ويوجد المانع يكون ايضا مجموع الانتفاء والوجود فتامل قوله لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وذلك لان عدم امر موجود عدم علة وجود ذلك الجزء والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلة ايضا يكون احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم يكن كذلك يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة ح لعدم علة تلك العلة وهكذا فينتهي الاعدام كالامور الموجودة اي علل ذلك المانع فافهم قوله والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت فجوز ان يكون تلك الامور موجودات قلت فيلزم بناء على ما قالوا انها ان الموجودات لا تنتظم الا بالحركة سرمدية وان كان وجود بالمدد ليلزم ان ينتهي تلك الحوادث الموجودات الى ما ليس بحادث فيلزم وجود سلسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد

كل من سلاسل واحد لم يجتمع في الوجود الا انه لا بد في كل منها من وجود فرد من افرادها حادث وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود فرد ما من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور اخر ايضا بناء على ما ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركة بالحركة سرمدية وهو باطل لقيام البراهين على امتناع الابعاد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان بكذا بهذا ما سنح لي في هذا المقام ورايت الثاني مصرحا به في تعليقات المشائخ على رسالة المساواة بالزوراء قلت ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة المستمرة الى القديم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع المتجزي عبارة عن الاوضاع المتقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي معدومة كالذات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج لا تنتهي علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة فان العقل ينتزع الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الان وبانه ليس بمقارن لذلك الان حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الاخر فانقطاع الفلك بذلك الوضع محتاج الى علة وان الوضع الذي لم يكن شيئا ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوضع عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضا على ضرورة كما ذكره انه في تعليقاته على الزوراء على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض فرض العقل كيف تصير سببا لحدوث الامور الموجودة فتامل قوله ان كان ودعه امراء اشارة الى انه الامر الموجود المذكور سابقا يشمل المانع وما يستلزمه والتحقيق ان العدم لا يستند الا الى العدم كما تقرر ان علة العدم عدم العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم المانع وعدم المانع من اجزاء العلة فانها ان اريد ان الشيء كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزاء علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتامل فيه فانه دقيق قيل يجوز ان يكون ودعه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود او وجود امر قبيله شيء عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الا شيأ ما الوجوب والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية بما بينها وحققه ايضا كيف ووقوع وقبول عدم الامكان لا يتحقق الا بالامكان الذي هو ايضا من المعقولات الثانية

زوراء

ينتهي خ

فلان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور المتمايزة في نفس الامر لان
الاعدام بيانها علية يجاهد هذا الفرض وادلة ابطال التسلسل يجري فيه انتهى وبر عليه ان الاعدام لو كان سببا
لحدوث ذلك الجزء لوجب وجوده بناء على اذ نية العلة اذ انه فما فقدته في المثال وقد يجاب عن اصل السؤال بان
العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة والمعلول
جود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا وانه قلت اذا كان ذلك الحادث امرا اعتباريا كما
ما هنى فيه فلا يكون علة ايضا كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق منا نقله عن تعليقات ان لن ورايته فتامل
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اه فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب فانه
اوز ما في فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة بما سبيل التوزيع
ويكون علة لوزمانها كذلك وتلك الاعدام مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع بحسبه ايضا
فان اصفت في الوجود ليزم التسلسل المستحيل لذاته اما ايضا اه قوله وانه لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام اليها
لوزمن وجوده دفعة يلزم التسلسل المستحيل ايضا بعود نقل الكلام الى علة وجود كل منها قوله وذلك لان
يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشيء
مانع له والا فالمانع المعلول عدم لهذا السبق الذاتي هو اللازم لعدم عدم المانع في اولها واما في
المرتبة الثانية فاللازم مانع لوجود مانع لوجود مانع المذكور لا مانع المانع والمانع المجوز وعن في الحركة ويكون
ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند مانع جزء الحركة بما هذا السبق في التسلسل
في الاعدام اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علة
مانع لعدم عدم المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع
مانع عدم عدم المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم مانع
المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مسلوبة في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع
مضاف الى العدم الاول في المرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد عدم عليه ومانع مضاف الى
المانع الاول في المرتبة الرابعة وسيخرج في كل مرتبة بالتامل لادخالها الوجود واني اصحنا الى تحاشي
التسلسلة في الموانع ما يسبق مع التحقيق ان يعتبر العدم الحاصل يلزم التسلسل المستحيل في اسبق وجوده بحال اللازم في السبق الاول

فانه كاف في ابتنا عدمه باعتبار الموانع بما قررناه واعلم انه يفهم من فحوى تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل
في السبق في الامور المرتبة بحسب الذات والوقوع مما اشرنا اليه انفا وبيانا في عدة فارقة في السبق الاول والمرتبة
بحسب الحدوث فالاولى ان يجعل الترتب بحسب الحدوث بما ظاهره ويكون الفرق بينه وبين السبق الاول بان
الاول التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اي موانع الاجزاء والثاني التسلسل في العلل
المجتمعة المترتبة بحسب الذات اي اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت يجعل اضافة السبق الى
ويمتنع الاجتماع وكذا في موانع موانع الموانع الى ما لا تتناهي قلت فيوجد سلسلة غير متناهية
وهو ضبط بما سبق بما انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد لعدم الدليل على خلاف كما هو ظاهر
فيما ذكر فان كلامنا دون كل ما ذكرتم فانه قد مر مائي وكذا قوله الوجه الرابع ما يدل عليه بعض التاخير وهو
مولدا بما التطويل وهذا الوجه ابطال التسلسل بعضهم مؤدى من مؤدى النقض الاجمالي بما دليلهم بعينه
في الحوادث اليومية ويمكن ان يكون اثبات المقدمة الممنوعة وكذلك الوجه الخامس فانه ايضا النقض
بما حاله فان قلت يلزم بما هذا ان يجعل ما قاله الامام الغزالي وجها اخر ايضا قلت لما كان موضوعا عليه بين
القوم لم يعده وجها اخر اذ الكلام في نقل الوجوه المعدودة به بين القوم وانما نقل لدفع الاعتراض عليه
ولو لوحظ التحقيق لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله الامام وجها قوله قلت يرد ببداهة الوهم
لابداهة العقل بنا على ان الحالة المتحققة فيما سبق القديم على كل واحد في الحوادث لا يلزم ان يكون
وقتا ما ولا مستلزما له بما تو جهه المجيب ويخفى عليه الحكم بالتنافي قوله واما الغير المتناهية فيتحقق
سبق القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لوزمنها ولا يلزم من سبق القديم على جميع ما يصدق عليه
الحادث في زمان واحد بل في ازمنة غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث فالمقول بانه الحالة زمانه ما محال تامل اذ ليس زمانه في الازمنة يتحقق فيها
سبق القديم على كل واحد قوله واحد دون الكل المجموعي الذي يعبر عنه الافراد الموجودة في بعض النسخ غير الافراد
الموجودة ومعناه غير كل واحد فيما الوجودة اذ لا شك في انه عبر عنه جميعها فانه المراد من المجموع فيها
الامور التي لا يخرج منها واحد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء
لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يفهم من شرح المواقف كذا افيد قوله وهو نوع بعيد اورد
عليه بانه في الحدوث هو الوجود بعد العدم وظاهره انتقاض فرد ما الوجود غير مسبوق بالعدم بالمجموع بديل

المجموع ههنا ليس بقديم فلا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لاستلزام اكثر اجزائه
في كل وقت مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل غير بين بما ذكر وعلى الشق
ودعوى البديهة في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير المتناهي المتعاقبة الاجزاء
فاسد اقول بهذا قد فرغ بالسبق الى من انه السر لغير المتناهي المزعوم ههنا وانه لم يكن موجودة
مجتمعة فزي موجودة متعاقبة فانه يجمع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى انه كل واحد من
احادها موجود في جزء من ذلك الزمنة والوجود اعم من ان يكون في الاذن او في الزمان والوجود في والموجود اعم
الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد فان
الامتداد الذي هو معنى الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب الوهم قوله فبينهما فوائد عدد السابقيات والسبق
بما فوق الواحد الاخير بمعنى ليس الكلام في تطبيق احد المتطابقين على الاخر حتى يقال انه بسبق فيه كل واحد
من احاد السلسلة بمنطبق على سابقته عليها بل الكلام في ان عدد احدهما اكثر من الاخر بواحد
على الاخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد احدهما واحد من احاد الاخر مع قطع النظر عن كونه سابقا
قوله اما اذا كان من الجانبين فلا يتفيه بهذا الابطال قبل للمجيب ان اللازم في جانب المحدود انما يبقى
لا يقف لذاته اللازم واقع كما قالوا ان في مقدور الله تعالى وانفسامات لا تتناهى من الاجسام وفي الاعداد
بمعنى لا يقف بمعنى ان خروج جميع المقدورات والانقسامات والاعداد الى الفعل مما انتهى اقول يخطر ببالي بهذا الكلام الشبه
مبني على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا اصطناع لاجل برهان المتطابقين الى ما التزمه ههنا من جريان
برهان المتطابقين باعتبار كل واحد من قطعي السلسلة المبتدأة احدهما من واحد الى ما لا تناهي
على سبيل التصاعد والاخر منها الى ما لا تناهي على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما افتضى قدم
الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان به والعناصر بموادها واصناع الخلق
القديم الا يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب الفلاسفة فلا محذور عليهم ان يقولوا كون تلك
الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا
في تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على
ما سيصرح به الشارح وارد بما نقله عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال ان الماضي تم الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل في الحركة موجود

في

في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى فيكون ان يكون الشيء
الشيء الى ما التزمه ههنا من جريانه برهان المتطابقين باعتبار كل واحد معينا على ما يبدأ فان قلت
الحق انه الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما صرح به الشارح فالمتن
ليس الا في الماضي فجريانه برهان المتطابقين لاجتاج الى ما ذكره الشارح بل يكفي ان يقال انتم عدم تناهي
السلسلة في الطرفين اذ ما ذكر لا تنتفي في طرف الاستقبال لان عدم التناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد قلت
ان الكوائن ماضيا ومستقبلا كلها موجودة في زمانه وهي تخرجها حاضرة عند الازل بالنسبة اليه تعالى
ليس عند ربك صباح ولا مساء وانما هما بالنسبة الى الذاهلين تحت ضبط الزمان فيحتمل ان يكون تسليم
الشارح كون الحوادث مما لا تقف لها كما انه لا اول لها والالتجاء المذكور مبنيا على هذا وهذا ما اختاره
صاحب الحاكمات في تحقيق مجاري واختاره الشارح في الرزوات وانه كان مفاتيح التحقيق العلم في
هذا الشرح على ما سيظهر فانه قلت فاجعل برهان التطابق مخرجا بدليل على بطلان التحقيق المذكور اذ
هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري البرهان هنا قلت ذلك التحقيق مبني على
وحدة الوجود على ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكوائن طور من اطوار
العلة والزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية بمجموعها طور من اطوارها ايضا فالكل مغاير بالعلة
بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا معها في الحقيقة الا انها اطوار
وراء طور العقل ويوقف بناء التحقيق المذكور على ما ذكرناه بمطالعة رموز الشارح وتفوقانه عليها وكشف عما
لا نفضل تلامذته الشارح قدس سره ان مولانا كمال الدين حسين اللاري قوله ومنها البرهان الخ اي كما في
الامور المترتبة الجهة لكنه لا يجري في بعض ما يدعي تناهيه كالبعد وكالامور المترتبة وضعا اللهم
الا ان يقال بعدم التقدم والتأخر وضعا وهما متضايفان قوله والدهر وعاء الزمان في الكائنة قال
بعضهم وليس للدهر والدهور امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان والامكان موزار الحركة انتهى يعني
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا يعرض فيها قبليات وبعديات فانها يوهما مقارنة دائما لما في الدهر
الزمان لما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان السابق عند عين الزمان اللاحق انما يبقى
بالنظر اليه تدريج وانقضاء من حال الى حال هذا مثلا هذا الملك اليوم لا يفارق كم الحاصل في الدهر
ابدا ومن ثمة يكون المجردين عن جلابيب ابدانهم المخرجات في سلك المجردات مشاهدين للحوادث

انطباق البواقي بالبواقي وذكر الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة اما بحسب الحكم المتقدم
والمتأخر بالزمان او بالطبع مثلا وبالكاذ فالمتقدم والمتأخر متضايفان لا تحقق لاحدهما بدونه
الاخر لذاتهما والذاتي جاز فلا يمكن ان تحقق شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان
المتقدم اذا تحقق مثلا امس والمتأخر اليوم فانه تحقق الاضافة امس في الخارج لزم تحقق
التأخر بدونه المتأخر وان تحققا اليوم لزم تحقق التقدم بدونه المتقدم وان تحقق احدهما امس
والاخر اليوم لزم الانفكاك ولا يرد عليه النقض بالحوادث فانه تقدمها وتأخرها في الازل
كما قال هذا القائل في جواب السؤال المذكور بالحوادث وهي في الازل ليس الا متناهية اذ
لا يحيط بها الازل السالفة وحصولها في الماضي الحالية على سبيل الاجمال فلا ينقض القول
المذكور بلزوم الزمان ولا يلزم من التعاقب ذلك ولا يدفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال
دليلكم يدل على نقيض ما ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا مين لتعاقبها
الا كونه وجود بعضها متقدما على وجود بعض اخر فلا يجامعه والجواب عنه ان لا نسلم ان
التقدم والتأخر وكما انه الامكاني متحققة مع عدم الحكم فكذلك التقدم والتأخر متحققان
مع عدم التقدم والتأخرات اذ الامور العامة من ثوابت العقول لا يجامعها هو التحقيق
وانه قلت ان نحققهما مع عدم اعتبار الوجود الذهني لهما ولا نسلم باعتباره على ما سبق اليه الا
قلت لما ثبت تحققهما مع اعتبار الوجود الذهني لاحدهما فهما ومعلوم ان لذلك الطرف وجودا
خارجيا بالنحو الذي ذكرناه فيحصل الامتياز باعتباره ويجري النظر فتامل وتفكر هذا القائل
الى هذا الكلام الى بعض تلاميذه مقابلة لكلام الامام والا فالتحقيق ايضا جريان برهان
التطابق في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلامه في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب
وعلى هذا الشرط اعتمد وافي قولهم بوجود تتابع النفوس الناطقة المجردة قد سبق انه ما يبطل عدم
تناهيها وهو وان التزتب بحسب الحدوث الزماني مع الاجتماع كما في لسوق البرهان وبهذا ثابت
فرضا على ما ذهب اليه ان كل ما من حدوثه الحدوث الابداعي وايضا نفس الابدان متوقف على بدنه
المتوقف على نفس الاب المتولد المادة بدنه فهذا ترتب طبيعي ايضا بل برهاني كالزيادة في الا
اعترض عليه بانه لا يخفى ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة بانه واحد من احاد الجملة التامة

معنى كون الدهر

الابدية في الازمانة الثابتة وبهذا يتبين كون الدهر محيطا بالزمان وما فيه وما له وتحصيل في هذه
النشأة لمحة في هذه الحالة كالبرق الخاطفة لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين
قدس سره في حاشية المطالع فتدبر فليتأمل فيه لعله اشارة الى ان الشيء لما لم يكن احاده محصورة فكيف
يوصف له العدد الغير المتناهية وان يتحقق هذا الشيء الذي يتفرع منه العدد الغير المتناهية فيتحقق
تحقق العدد الذي يساوي كلها جزئية في موضوع ومعروض له يجامع التعاقب وفيه ان تحقق
المجموع المذكور تدريجي في الازمنة الغير المتناهية فكذا تحقق العدد الغير المتناهية له وكيف
يتم هذا التطبيق على ما قاله الامام الرازي في المطالب العالية في انه استقرأ في بعد الافكار المتسالة
في اربعين سنة متوالية على ان ينطبق الوجود الخارجي الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير
المتناهية يمكن التطبيق فيها وقال بعض المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعا
موجودا في مجموع الزمان بنحو تحقق الانطباق بحسب الخارج يمكن انطباقا مقدريا بحيث موجود في
مجموع الزمان ايضا لان الانطباق حكم حكم التطبيق وظاهر انه يمكن ذلك في جريان البرهان
التطبيق فتدبر فتأمل فالحق انه اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة فانه قلت يمكن ان يكون
اشارة الى انه لزوم مساوات الكل والجزء لوجود الامور الغير المتناهية ظاهرا اذ كل
من الجزء والكل غير المتناهية فلا يكون احدهما ازيد من الاخر فلا حاجة الى التطبيق لابطال
الامور الغير المتناهية بلزوم احد المحذورين اما كونه الزايد كالناقص واما التناهي على تقدير
اللاتناهي فيه لما شكر انه بديهة العقل حاكمة بانه السلسلة المفروضة من المعلول الاخير
ما لا يتناهي ازيد من المفروضة مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان من
خواص اكم المتناهي بل توهم على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى ان تناهي النفوس الناطقة
وانه النظام الى لا تناهي اجزاء الجسم وقد مر انه ثبت له تناهي صفات يمن متناهية والذ
بالباب الى وجود الاعداد الغير المتناهية في قوة الذهاب الى زيادة غير متناهية بل الاخر فورد
انه بعد اسقاط واحد بينهما جملة غير متناهية ايضا كما نقل عن كلمات وقد يقال في الرد على
جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة انه الامتياز بينهما الاحاد بالترتيب والتقدم
والتأخر انه الترتب كما لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم حينئذ من تطبيق اول احد السلسلتين بأول الاخر

شارة

هامش

وسط

يجب انما لا يوجد في الجملة الزيادة واحد لا يكون في مقابلة واحد من الجملة الناقصة في بازاء التفاوت بين الجملتين واما انه يوجد في الجملة الزيادة واحد لا يكون في مقابلة واحد من الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما واحد وما ذكرنا من ان زيادة بد كما تعتبر في الاوساط ليس بعيا في شيء من المقدمات المذكورة ويجب بان المراد بكل واحد من الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الزايدة ان يقع في المرتبة المقابلة لمرتبة واحدة فقط فانه لا يتصور بدونه الترتيب والحروف عند عدم زيادة واحد ادانة لا يزيد عدد الزايدة على الناقصة على ما يدل عليه قوله يجب انه لا يوجد اذ مآله عدم مزايدة الزيادة على الناقصة فنختار الثاني ونمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة بعض متناهية على جميع متناه محال ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره انه سابقا بقوله بادنى تلاحظ العقل ان كل واحد اه فنقول ان اردت بشيء قلنا لا يدخل تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتدئة من الواحد على السلسلة المبتدأة من فوقه وهو الاثنان فيكون مبدأ السلسلة الغير المتناهية المترتبة المعلولة الاولى فاذن الواحد علة للاثنين وهو للثلثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهي فيكون الستر في المعلول آذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول فانه مبدأ السلسلة المرتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون الستر في العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري في تسلسل المعلولات ايضا على ما مر به قد كرره في تعليقاته بما حاصله الغير ويلزم من هذا التوجيه انتهاء سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون مجموع اخر بعده فيكون متناهية الاحاد والا يلزم تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد فيظهر التناقض بما تقرر الا تناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فانه قد تقرر بما التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جواز برهان التطبيق في مراتب الاعداد بنا على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا يبقى لا يمكن وجود الامور الغير المتناهية قلت مرور من الاعداد المعدودات في نفس الامر فالعقل فيتخيلها اختراعا محضا ويحكم بانقضائها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية انصفت بالاعداد الغير المتناهية فتطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين

مراتب الاعداد بل بين معروضاتها على ما اشار اليه الثاني اخيرا بقوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد الباقية لا ينافي تركب معروض العدد من معروضات تلك الاعداد ثم ذكر الواحد والاثنين والثلثة لتكون ترتيب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول فتامل قيل سنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة عند الغير المتناهية مراتب التزايد والتناقص بحسب ان يكون بعض متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد هذا والاولى ان يقال بدل قوله وفي الكثرة عند الغير المتناهي من مجموع الامور الغير المتناهية بحيث لا يخرج منها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم من انتهاء الزيادة الى الاثنين تناهي الزيادة ويقال ان الزيادة على الغير المتناهية لا يمكن وحينئذ يلزم ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا من غير احتياج الى التطبيق وامثاله بنا على لزوم المحال الذي هو مساواة الكل للجزء وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر وقال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لا يكون كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية والحال ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه والتفاوت بعدم التناهي في اجزائه الغير المتناهية بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة الموضوعة بطل فطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله بين دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد التناقص غير متناهية كون مراتب التناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة الموضوعة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق الذي اقول الذكر ان الكل طرف لسلسلة الزوايد كما ان الواحد طرف السلسلة النواقص وكذا الزايد العارض

قال الشارح ولي هيهنا كلام اخره الوقت عن ايراده دفع هذا الدفع ان الترتيب قد لا يكون الا بالنظر الى الافعال وعلى ما ذكره الشارح يلزم ان لا يكون الاعداد مترتبة على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا وهو خلاف ما اعتمدوا عليه فافهم

قال الشارح ليس بين مراتب الاعداد الا تناهي معروضاتها وهو ان المعدودات موجودة على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا وهو ظاهر

للكل طرف لسلسلة التزايد كما انه التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة التناقص
واشتمال الكل على الجميع لا ينافي بهذا كما ان الكل الساقط منه الواحد مشتمل على اجزاء التزايد
بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتزايده واقع في امتداد سلسلة تزايدها
وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه يصدق عليه الموجود
التزايد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع
الذي هو الكل طرفا للسلسلة المجموعية مع ان جعله كذلك مما يلزم بعد التأمل في توجيه
في هذا المقام بجريانه برهان القطع في الغير المتربة ايضا بلزوم الترتب لها باعتبار المجموع
وهذا هو السر لسنوح هذا الوجه للقائل في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في السلسلة المفروضة باطلا قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقض فيها شيئا
فشيئا يذهب الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب ولزوم ذلك محال بين
وانقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهي اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهي لوجود
الامور الغير المتناهية فيها بالفعل ودونه قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت له هذا السؤال ضعيف
لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية مطلقا الترتب باعتبار المجموعي الذي يجري فيه برهان
التطبيق ودوروده على التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على المتأمل قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو موجب ان يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به
عما عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها بالاعداد فيلزم التر
جيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لا نهاية له في كل عاد وايضا يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فانه العشرة مثلا اذا تصورت وافرادها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا
بثرة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في الشرح الجديد للتجريد
فان قلت لا نسلم استحالة تقدم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها لاشتمال بعض هذه الامور
على البعض الاخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او مجموع البيض والماء
جزء المركب لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم مبني على اعتبار الجزء الصوري

قوله قلت بهذا الكلام انما يتمشى اذا كان الكل عددا ما قوله وح يكون كل مرتبة من مراتب العدد نوعا
اخر مغايرا من سائر المراتب لخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد فيكون دخول
الوحدات في العدد بعينه هو دخول الاعداد الداخلة فانه قلت على تقدير تحقق الجزء الصوري
ايضا لا يلزم من كون كل واحد من الوحدات جزء الثلثة ان يكون نامعا جزء لها حتى يلزم ان ينثلث
الاثنان جزء لها اذ لا يلزم من كون كل واحد من امريه جزء لثالث ان يكون نامعا جزء له الا ترى ان
كل واحد من المادة والصورة جزء للجوهر مادعا معا ليس بجزء فظهر انه لا يكون دخول الوحدات
بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء الشيء جزء لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون
اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها المورد من اجزاء او جزءه كما في المركب من مادة وصورة
بتصور ان يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر دون ذلك الشيء خارجا عنه كما مثل
ثم اعلم انه يجيء تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد بكون الآحاد المخصوصة مترتبة بحسب خصوص
المادة المعينة كما ان في البساطين ترتب بحسب الذات المخصوصة صرح به بعض المحققين في
تعليقاته يجيء التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما يعم الشيء مع القوة او مع الفعل
كالهيولى والصورة حتى يقال انها مختصان بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص
الانواع الحقيقية من الاعراض لدوام المادة والصورة مطلقا لانها في بعض منها في الاعراض في
الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزء له احدهما
وهو الحركة ليحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة ليحصل المركب بالفعل والعدد من
الاعتبارات العقلية ثم انه قد لا يفرق بين العلة المادية وبين العلة الصورية والصورة
كما يشير به عبارة الشرح الجديد للتجريد حيث ما صرح به الشريف في تعليقاته يجيء شرحه وقد تخص المادة
والصورة بالهيولى والصورة فتختصان بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره
في حواشيه على الشمسية حيث قال ان اطلاق المادة والصورة غير الاجسام يجيء بسبيل التشبيه
ولا منافاة بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التجريد من ان المراد بالعلة المادية والصورية
ما يعم الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادة والصورة بالمعنى الخاص
وتفصيل التحقيق في الجزء الذي نقلناه من الشرح الجديد للتجريد هذا وقال من ان العدد يجب ان يتحقق في ضمن

نوعية لان الوحدة ليس بوجود اذ الشيخ الرئيس ابطل كونه كما من الرئيس وصحح كما يصدق عليها فرد من افرادها كذلك يصدق على كثيرين منها كما هو شان الكليات وصدق الوحدة منافي لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدات ويجاب بانه صدق الوحدة عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة فيبقى بملاحظة صدق عنوان الوحدة على كل واحد من افراد الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه العدد والكم المنفصل فلا منافاة قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد الخ قلت اه جواب اخر عن السؤال المورد بقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير الاول فانه يقال ان الاقل ليس جزء للاكثر بناء على ان الوحد الاقل ليس جزء من الوحد الاكثر فوجه دفعه ان يقال لا يلزم من عدم كون عارض شيء جزء لعارض شيء اخر ان لا يكون ذلك الشيء جزء لذلك الشيء الاخر فان الاقل جزء الاكثر سواء كان العدد العارض للاول جزء للوحد العارض للثاني او لا كما قال رحمه الله تعالى فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا اه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس الوحدات بل المعدودات ولا شك ان الاقل جزء للاكثر فيها سواء كان في الاعداد وكذلك اولا وبالجملة لا اصطباح لاجراء برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى التزام كون الوحد متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية قوله وعلى ذلك اي على وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من كلامه رحمه ولا دخل للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل قوله اشه في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب وصفوانة البيضا فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلول لشيء واحد ثالث مع ان مقصود الشيخ بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال لما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بانه يقال انه يدل على الاول ويلزمه الثاني فافهم قوله من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يعرف بين التوقف

فرق التوقف والاستلزام

والاستلزام والثاني اعم من الاول اذ معنى التوقف ان يتوقف ابطال الدور والتسلسل مقدمة الدليل لانه ينتقل الى ابطالهما بعد اثبات المطلوب كما في البرهان المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف افيد ان مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل سواء اخذ جزء في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المطلوب عليه قوله في شرحه للعضايري هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل فهذا الاعتراض ناش من عدم التفطن بمقصوده رحمه هذا وان قلت الاعتراض انما يكون على الطرد وهو الزام ثبوت الحد لثبوت المحدود لفظية قوله فعلة اما نفس المجموع او جزؤه اه فلو لم يكن المجموع موجودا اخر غير الاحاد بل يكون هناك محض الاحاد لما احتاج المجموع الى العلة ولما كان وجه التردد في علة فعلم ان وجود المجموع لا زم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد منها وغايره جميعها فيلزم من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلثة يكون مجموعهما اذا فلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا منه فقد تم استدلال الشارح رحمه بالبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر قوله ولا قدح في هذا الدليل الخ بيان لعدم استناد المجموع الى جزوه بما فصلناه في بعض مسائلنا يعني لا قدح في هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهمه صدر المدققين بل باستناد استناد المجموع الى جزوه بما فصله رحمه في رسالته الجديدة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق العلول الاخير في غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا الترقي وهذا الاحتمال لا ينافي مقصوده رحمه بل يؤيده كما لا يخفى على المتأمل هذا واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يوجد مع الاحاد الهيئة الاجتماعية لم يكن هناك موجود اخر وراء الاحاد وكذا الهيئة الاجتماعية معها اذ المركب من الوجود والعدم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف لحكم العقل وانه بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي اعتبار وانما انشأ المقدمة انما يكون بانشاء احاده والاحاد بالاسر هنا موجودة فالمقدمة ايضا هاهنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض على هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق الدور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين يستلزم تحقق رابع هو مجموع الثلثة وهكذا واجاب عنه بعض المتاخرين

في تعليقاته على الرسالة العضدية في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة انه
هم هنا شيئا هو معروض الكثرة والاثنينية وظاهر انه كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لابد من
تحقق امر اخر وراء ما نلزم التسلسل فقد وقع على انه اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبار الشيء
مرتين وهذا باطل فلا يستلزم تحقق امر اخر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح
مستلزم لتحقق امر اخر فتامل قوله فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى
متناهية والا لما تحقق البرهان اي يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية
المترتبة او غيرها ان تكون معلومات الله متناهية او يلزم من عدم تناهيها وجود الامور
الغير المتناهية في علمه تعالى ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان بين وجودها في
العلم والخارج كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى يقال ان
معلومات الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها غير مرتبة او القول بتناهي معلومات الله تعالى
والا انتقض البرهان والجواب انا لا نلتزم وجود الامور الغير المتناهية بصور مفصلة في
علمه تعالى ولو كان علمه تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة بناء على ان لا يكون
علمه تعالى بها امرا بسيطا واحدا سواء كان عين ذاته تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما سيذكره
الشيخ في بحث العلم هذا ما يظهر لنا في تقرير السؤال والجواب وللناس فيما يشقونه مذاهب قاما
تقرير السؤال بانه يلزم من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن فهما يأباه قوله مما ذكرت اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور بالفصل
او بالقوة فانه الشيخ لما قرر جريان التطبيق في الامور الغير المتناهية المترتبة وغيرها بنا على
استلزامها الترتب فكانه ادعى ان هذا البرهان جار في مطلق الامور الغير المتناهية
سواء كانت مترتبة اولا وسواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه
تعسف قوله فانه قلت معلومات الله تعالى اه يعني نحن نقول انه معلوماته تعالى غير متناهية
في انفسها مع قطع النظر عن العلم وبجري التطبيق فيها باعتبار انفسها مع قطع النظر عن كونها
موجودة بصور مفصلة فهذا تفسير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من
كون المعلومات غير متناهية تحقق الامر الغير المتناهي حتى يجد الوجود بناء على انها في

الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وانه اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم
ايضا على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى وان كانت لا تتحقق عند حد فيفنى لا يزال فلا يجري
البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شيء من الوجودين والاخصر في تقرير السؤال
المشهور على برهان التطبيق ان يقال انه برهان التطبيق متحقق في معلومات الله تعالى انها غير متناهية مع جريان
البرهان فيها او يقال في الجواب ان اريد بعدم التناهي بحسب علمه تعالى نلتزم لجواز كونه علما بسيطا واحدا
في هناك مخبرة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم ايضا بنا
على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى وان كانت لا تتحقق عند حد فيفنى عدم كونه المعلومات متناهية
انها لو وجدت في الخارج او في العلم بالتفصيل يكون غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب
قوله واعلم ان المتكلمين اه الغرض من هذا الكلام دفع الجواب عن السؤال المشهور على برهان التطبيق
بنفي الوجود الذهني واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجأ الى القول بحدوث التعلق
حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وتقرير الجواب على وجه الدفع ما ذكره بقوله وانت
خبير قوله وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك اي عن لزوم عدم كونه تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك
اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجأ الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
على تقدير قدم التعلق لوجود العالم في علمه في الازل ومن هذا يعلم ان المراد بالعلم البسيط
غير ذاته لا عينه كما ذهبت اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير العينية يلزم التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف باق وسيأتي لهذا نوع تفصيل في الشرح في مبحث العلم واستنبط بعض المدققين
مما ذكره صاحب المواقف في تحقيق علمه تعالى من ان المعلومات كلها في وقته حاضرة بانفسها عنده تعالى
ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني وهو ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت
تعرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة معه جميع الزمانيات كلها في وقته وبنسبته تعالى الى الجميع
على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية مع تعلقها بالعالم الازلي
تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال سواء كان اضافة او حقيقة ذات اضافة فيجوز لزوم
التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اشاره الشيخ ههنا من ان علمه تعالى
اجمالي لما فيه وتعرض عليه بعض الافاضل بانه فيه اعتراف منه بما ذهب اليه السابق في عدم وجود

اعلم ان المتكلمين
ان قلت كيف يعقل ان يكون علمه تعالى بسيطا مع تعلقه بالمتكثرات على سبيل التفصيل قلت
ان التعلقات ليست امورا متحققة في انفسها حتى يلزم التكثر في ذاته تعالى بل هي امور اعتبارية
تنتزع من ذاته تعالى بملاحظة صفاته الكمالية ونسبتها الى المتعلقات وهذا معنى ما قيل ان
التعلقات تنتزع من الصفات الكمالية بملاحظة نسبتها الى المتعلقات وهذا معنى ما قيل ان
التعلقات تنتزع من الصفات الكمالية بملاحظة نسبتها الى المتعلقات
وملاحظة ما يحقق في الوجود الخارجي من الكثرات والتغيرات
وهو الكل وهو واحد بالاعتبار ٥ رسول بخش

الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على ازلية الكون المعلومات والحوادث اليومية الغير
المتناهية موجودة في الخارج في ان منها غير متناهية موجودة حاضرة وكل منها مجموع
اجزاءها وانفسها اذ لا واجد اذ تحقق المعدوم الصرف عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا
يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون الزمان معا مع جميع ازمنته حاضرة عنده ينفي
عنه اثبات صفة العلم وادعاء عدم كون زمانيته اقول الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة
الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع العلة بالحقيقة ولا يكون المباينة بين العلة والمعلول الا
باعتبار اذ هو يكون من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من احواله او وصفا من اوصافه
الى غير ذلك من العبارات وكذلك الزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية مع جميعها
طور من اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة
بل بالاعتبار فلا يمكن جريانه برهانه التطابق على هذا التحقيق في معلوماته تعالى ولو قبل لوجودها عنده
تعالى ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الا
عتبارية ولم يكن الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرناه لكان له ان ذهب الى كون علمه تعالى حضوريا وجه
ايضا مع ان الذي ذهب اليه في زبرائه نعم ينبغي انه لا احتياج على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة
مسماة بالعلم على انه طور من اطوار العقل ولذا لم يذهب الشيخ في هذا الكتاب الى كونه على تعالى
حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية على اطوار العقل لدفع شبه الفاسدين
والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا لا يدفعها فانه افشاء سر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان
لازم على ما اشار اليه رأس العارفين الامام على زين العابدين حيث قال الا اني لاكتم من علمي جواهره
كي لا يرى ذو جهل فيفتنا وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ودعي قلب الحسنا فبارب
جوهر علم لو ابوح به لقيل اني انت ممن تعبد الوثنا ولا يستحيل رجما لمسطوره وقد يروى ابيح ما
يأوثنتمونا بيت مشكل خوش برهمان بردم در دوش كونينا بديه نظرها سماي كرب كفت ان
يار كرو كشت لوداد بلند هر شي ان بود كه اسرار هويدا مي كرد قوله وهو التعقل البسيط الى قوله
سبب للصور التفصيلية في اذهاننا اشارة الى تفسير العلم الاجمالي وبيانه كونه علما بالفعل وسببا

نوع تفصيل العلم الاجمالي في مسئلة العلم انه شأن الله تعالى قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني اه اشارة
الى رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لو لم يوجد تقدم
عدم الزمان عليه والا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذي لا يجامع معه
التقدم مع المتأخر انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض
اجزاء الزمان منقوضا بما بعض والامتداد لا ينثلم كذلك الا اذا كان له دائما موجود فيلزم ان يكون
الامتداد الزماني له دائما موجود وهو الآن السيال المنطبق على الحركة التي بسيطة الجوهرة
في الخارج اذ هي كما ترسم بسيلانها الحركة يعني القطع كذلك الآن ترسم سيلانها الامتداد
الزماني المنطبق على الحركة يعني القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان
الزمان غير متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه كما ان البعد المكاني متناه على ما بانت بالبراهين
القاطعة وباعترافهم بضائع ان الوهم يأبى عن تناهيه وكذا فهم الامتداد لا ينثلم كذلك
الا اذا كان له دائما موجود غير منقسم فانا لا نجزم بالتقدم والتأخر بحسب الوضع والرتبة في الامتداد
المكاني من غير ان يكون له دائما موجود فلو فرضنا الاشياء الامتداد الزماني ايضا لم يلزم قدم جسم
ما بناء على امتناع اقتضائه الركن الموجود وقوله بل انقول توهم هذين الامتدادين مركون في فطرة الوهم
والبراهين تقتضي بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما كانا بمحض الوهم ممتنعين بحسب العقل فكيف
يفترضان دائما موجودا سواء كانا متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن
موجودا في الخارج الا انه وجوده في الخيال منقوض ما بعض اجزائه بما بعض لا ينثلم بدونه دائما موجود
في يوم من لا تناهيه قدم جسم ما فقول بلا دليل فيقال بهذا كله بل للدليل في وجه ان يكون الفرق
ان لا تناهي هذين الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقتضاء الامتداد الزماني دائما موجودا
لا يفيد مطلوبهم دع يكون اجزاء ما من منع الاقتضاء الى المنع الاول فتامل قوله وان كانت
الزمانية متناهية الخ يكون قبله شيء لا انه غير متناه اذ اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل
الزمانية شيء والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا يتأتى قبله ووجه الدفع
انه لا يتأتى قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لا انه غير متناه كما توهم واما ما يقال انه سيتقدم
العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتأخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما يتوهم

نوع

اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان قبل فالجواب
ان المتكلمين ابتنوا قسما سادسا وكمقوه تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه
وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا
يجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان فوجود الزمان لما لم يكن
زمانا لابد ان يقع في زمان فلذا اراد بالعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا يلزم ان القبلية لابد لها من معروض كذلك واراد به ما يكون معروضها اولا
وبالذات لابواسطة امر اخر فلا يلزم انه لا ينفك نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى لذات القبلية لا
يكون بعد فلذا سلم ان العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقيل يرد ايضا ان
القبلية من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان انه اذا قبل وجود زيد قبل وجود عمر والجنة
السوال فلو اجيب بانه الاول كانت مقارنة للحادث الفلاني والاخر والا ولى كانت
قبل الثانية الجنة السوال ايضا فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس
قبل اليوم لم ينجح السوال ورد عليه ان الجديد للتجريد بان انقطاع السوال انما هو لان
التقدم على اليوم ماخوذ في لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في لفظ غد فلو سئل
لماذا كان امس متقدما على اليوم كان لو قيل لماذا كان الزمان التقدم متقدما على المتاخر
وهذا مما يوجد سخيفا وانه اوردت تفصيل المقام في شرح الجديد وتعليقات ان عليه
وهذه مقدمات ان لاحظها الزكي انقلع من نفسه الركون الى المذهب الباطل في هذه
الطلب اذ بلاحظها يعلم ابطال الاستدلال الاخير للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر
الركون الذي هو الميل اليسير اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لا بتقائه على المقدمات الوا
هية الظاهرة دفعها ولذا اخر ان ابطاله عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره ان للزهور
استنباطا من الموزمات الواهية التي ابطلها ان في هذه المقام ولما بطل ما تمسك به الفلاسفة
في قدم العالم بقي دليل الحدوث سالما من المعارضة وتركه شهرته وبثبوت الحدوث بالاجماع ولا
يرد ان الاجماع على خلاف ما ذكر لما ان الدليل اذا علم حالا الدليل مما حققه ان في هذه المسئلة شاكرا
لله لسعيه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه

الامكان الذاتي

اعلم ان الاصل ما يعمل الامكان الذاتي وهو
قديم ايضا الامكان الوجودي وهو يعمل الامكان الاستعدادي
وهو يعمل الامكان الوقوعي وهو يعمل الامكان الاستقبالي
حالا او استقبالا فالامكان الذاتي من الاتصاف بالوجود
او العدم لذاته من غير نظر الى غيره وجودا او عدما
وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الطرفين ويقال له
الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان الخاص
وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن احد الطرفين
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاخص وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الوجود
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن العدم
ويقال له الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الطرفين
ويقال له الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان
الاخص وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن احد الطرفين
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن العدم
ويقال له الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان
الاخص وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الوجود
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الطرفين
ويقال له الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان
الاخص وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن احد الطرفين
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن العدم
ويقال له الامكان بمعنى السلب الكلي والامكان
الاخص وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الوجود
ويقال له الامكان بمعنى السلب الجزئي والامكان
الاعم وهو المعبر عنه بسلب الضرورة عن الطرفين

ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل في الاية للدلالة على ان الكائن الاستقبالي في
قوله تعالى بمنزلة المحقق قوله اي العدم الطاري على الوجود وليس المراد من الفناء مطلق العدم
والا لكان هذه المسئلة مستدركة بعد مسئلة الحدوث ولكان خلاف الكرامية في هذه
المسئلة منافيا لموافقتهم في الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطاري على ما ذهب
اليه ارباب الفناء قلت المسئلة الكلامية انما يبتني على اطوار العقل على ان للعالم وجودا مجازيا
عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود بصور الاعيان قوله ويلزمهم الجنة والنار وابراد ان
الاشتاه والله يعيدها بعد الاعدام فاده تم القول باعادة المعدوم ثم قولهم والا فلا فاده قلت
يرد على لزوم فناء الجنة والنار على قولهم في الغوة المنصوص من الاية والاحاديث الدالة على خلود
اهلها او خلوده لا يخلو من خلود بها او فلا يخلو اما ان خلودها اللازم من خلود اهلها انما يوجبه
تحقق الاهل فيمكن ان يكون فناؤها تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيلزم تحقق اهلها وذلك
لان ادريس ثم في الجنة ولا بد من خلوده خلودها اذ لا قائل بالفصل ولا بانه يتحقق قوله تعالى به بلا
ولو لحظة وهو لا بنافي دوامها وخلودها اذ هو تمسك بالحق في الجواب ان يقال ان لهم ان
يقولوا انما دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم القيامة كما ذكره ان والم
ان المراد من بعض المتكلمين من الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار واهلهما بعد مضي الاحقاب
وغير المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار الان مخلوقات انه لا يلزم على الاول التزام القول
باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة والنار فافهم قوله قال الامام الغزالي
في الاجوبة الممكن في حد ذاته هالك دائما وكاستدلال القائلين بوقوعه بالاية المذكورة ونظائرها
بتاويلها بان الممكن في حد ذاته هالك وموعدم دائما وح لا يلزم القول باعادة المعدوم ولا اصابح
الى ان يقال ان الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل وكلام الاحياء محتملات
الاول ان لا يكون المراد منه ما وجهنا به اصطلاح الفلاسفة على ان عدم الممكن على وجوده بالذات
كما حققناه سابقا فتذكر الثاني ان يكون اشارة الى التوجيه في الصفات وهو ان يريد كل عالم مثلا مضمحلا
في جنب علمه وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك يرى الوجود

الشمس

ويسمى بعض العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد الثالث ان يشير الاشارة الى مرتبة
التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار تاكيدا لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله
آخرا وانه كلام يثبتها لكل الموحدين لا انه يصيرها لكل في وقت في الاوقات اه وهذا هو القول بوحدة
الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء العقل اطوارا يشاهد ويكاشف فيها
اشياء يعجز العقل عن ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك الطور ان
حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب مطلقا عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضا
على ما قياس ما قاله ارباب الحكمة الرسمية في الكمل الطبيعي ومع ذلك يجلي ذلك في جميع الاشياء
حتى انه لا يخلو عن حقيقة من الحقايق الموضوعة بالوجود بكليتها فانه لو كان خاليا عن
حقيقة الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشيء من وجود الخلق بوجود الصور في
المراة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المراة والصور معدومة فهذا وكذلك نرى المراة لا تتفاوت
الى الصور المتنوعة فالمحسوس حقيقة هو المراة لانها الموجودة في مقابلتنا قال المحقق الطوسي
في شرح الخط التاسع في الاشارات في مقامات العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستوفى
في علم الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتاتى عليها شيء
من الممكنات بل كل وجود وكمال فمنه صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق عز بصره الذي
به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يقدر وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به
يوجد فصار العارف مع تخلقه باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه
يرى ان اهل هذه المقامات تكثر القياس الى الكثرة مجترة بالقياس الى مبدائها الواحد
فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتيا يغرهم فليس هناك ذوات متعددة متصفة
بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى اله واحد قال الشيخ الاكبر محيي الدين محمد الطائي
الاندلسي رحمه الله آدم في الكون ولا ابليس وما عرش سليمان ولا بلقيس فالكل اشارة وانت
المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس وقال العارف الجامي قدس سره
نه توست محمد هيچ انديشه اوست كه اوست الهم اجعلنا من الواصلين الى الوجه دون

النسا مويه للاشارة وتفصيل هذا المطلب وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا كثمة
لبعض ما في الجملة ما نقل ان ههنا عن الامام حجة الاسلام رحمه الله قوله وذهب الكرامية الى انه لا
يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا بانها ابدية تمنع فناءها
وهو باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهية من حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود
كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما جاز الاخر قوله والصوفية فانهم قالوا
ان معرفة الحق سبحانه وتعالى يمتنع ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه
بقوله ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما في الوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزه
ومقدس عنه فانها محدث والمحدث يمتنع ان يدرك المحدث قوله كذكر بعير العقل عند الكناية
ذاته تعالى مجردة ودهشة تمنعه عن الكناية عنه تعالى وذكر الغاية فلهوره في حيث التحقق والوجود
كما ان الشمس لغاية ضوئية لا يطيق البصر على ابصارها كما يجيء وايضا هو سبحانه وتعالى لكان
اقرب من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه لان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل به بالحدقة بيت
چو مبصر از بصر نزديكتر كرد ٥ بصر زادراك او تاريكتر كرد قوله لان البساطة العقلية محتاج الى
البرهان والحدانما يتحقق التركيب العقلي دونه الخارجي فلا يدل البساطة على امتناع الحد ما لم يثبت
البساطة العقلية واستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل للاشاعرة
في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب الواجب في العقل
فاما ان يكون كل من الجزئين عينه ووجوده فالمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عينه
ووجوده دون الاخر او لا شيء من الجزئين عينه ووجوده وعلى الاول امتناع الحمل فان
وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عينه ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء
الذي هو عين الوجود واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركيب في الواجب وعلى الثالث
واما ان يكون كل من الجزئين عينه ووجود الاخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين وعلى
الثاني يكون كل الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم
استناد كل جزء من الجزئين الى الكل وقال ايضا يمكن تلخيص الدليل لو كان كل من الجزئين
عينه ووجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وانه كان احدهما فقط عينه ووجوده

كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويكون جعل المجعول في جميع الشعوف امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن النبي والمناقشة فيه بما لا ينبغي ان يكون كل من ماهيته الوجود المتأكد ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فانه يندفع بتميزهما انما هو بحسب الذهن وانما ينفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والواجب هو الوجود المتأكد فيكون ما فوقه جنسا خارجا من ماهيته فيرد عليه انه لا ينفي التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال الشيخ في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين الفعليتين فاما ان للعقل تحليله الى شيئين وجود فيكون الفاقد موجودا او امور موجودة مثلا وقد تبين ان كل ما يوكد ذكر فهو ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص مطلق الوجود الذي ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجيء تحقيقه ومن اراد تفصيل القام فعليه بتعليقاتنا على الشرح الجديد وتعليقاتنا على بعض المحققين من المتأخرين ق ولكن لا دليل على امتناع افادته الكثرة في شيء من الموارد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضه فانه قلت ان تصور الوجود عين تصور الشيء قلت مسلم ولكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه ق سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لا يقال ان سبحانك مبني عن تقدسه وتنزهه عن ان يوصف ويعرف بكنهه فانه التقدس والتنزه المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما يذكر عقيبه فيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التبين لحصول بعدم الوقوف فلا دليل فيه على الامتناع على ان دعوى الحصر خطابي اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون عن الممتنعات ق العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم اي عدم العلم فانه ينفي اللازم يستلزم نفي الملزوم او العجز عن ان في الادراك على ان نفي الدرك بفتح الراء والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراكه بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو كريم جامع مانع ذهب هذا فهو سر ما قاله العارف الجامي قدس سره بيت ذاته در عالم ذا يتي همي عملت وعلم نادانيست وقوله والبحث عن سر ذات السر اشراك فيه اشارة الى انه في الكناهه سبحانه وتعالى اشواط بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه تعالى فوقانه ففيه اشراك ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مقدورا للبشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال دلائل اقناعية على الامتناع بيت عنقا شكار كس نشود دام باز چينه كين جا هميشه باد بدست است دامرا ٥

والعجز

فوله

لقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله فيدل هذه الاية كلها انما تدل على ان النظر واجب اما انه النظر في وجوده و وجوبه بالتفصيل الذي هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار فقلنا المطلوب من تلك هذه الاثار اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لا جل تحصيلها ولا شك ان المعرفة الحاصلة من النظر في ذلك الدليل انما هو التصديق بوجوده و وجوبه و سائر الصفات الكمالية اذ يتوصل بصحيح النظر فيها الى التصديق بوجوب وجوده وهو منشأ التصديق بسائر الصفات الكمالية كما انه انتفاء ثالث بوجوب الوجود منشأ لانتفاء سائر الصفات الكمالية البتة والسلبية كما حققه المحقق الطوسي في التجريد والامر بالنظر في دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك الشيء فثبت بتمام هذه الادلة في الايات والاحاديث ما هو المطلوب في وجوب النظر في دلائل المعرفة اليتي اريد بها التصديق بوجوده و وجوبه و سائر صفاته كما ذكره الله سابقا لتحصيل تلك المعرفة فنقول ويلزم لانها بين الجيب ولم يتذكر فيها التغير في لانها وفيها راجع الى الايات واليتي ويلزم مضيع و عذر هذه الاية بين جانبي فيه ولم يتذكر فيها يتي يتوصل بصحيح النظر فيها ذكر في الدلائل الى معرفته تعالى ويمكن ان يرجع الى ما ذكر فيها من الدلائل ويكون كناية عن ذكر الالفاظ الدالة عليها راد اليتي ويلزم وضيع و عذر دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتذكر في تلك الدلائل يتي يتوصل بصحيح النظر فيها الى معرفته تعالى قوله لانه الشكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه من السمع والبصر والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه لاجله كصرف النظر الجيد مصنوعاته والسمع الى استماع ايات الله والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس وبالمنعم المشكور هو الله تعالى فلا يخفى ان هذه يتوقف على معرفته تعالى فيكون واجبة ولما توقف على النظر يكون ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق هنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه واجبا عقليا والواجب المطلق مالم يتوقف وجوبه على وجود موهمة في حيث لو لم يذكر لكون توقف وجوب الزكوة على الحالين على وجود النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط قوله وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر المنعم عليه عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله على ان الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تنزيل وتسليم القاعدة ايضا على ما بين في كتب اصول الفقه

ويلزم على الاشاعرة

فان الشاكر لا يستحق الثواب عندهم حتى يكون الشكر واجبا عقليا لانه يفعله لاجل الثواب فيحصل له ذلك وهو ظاهر للعاقل ودفع

الواجب المطلق

في مبادي الاحكام واستدل في شرح المواقف على ان النظر والمعرفة لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الاية نفى الله تعالى التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوز ترك العقوق فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلا كانوا يتركون الواجبات فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية والحق ان الاية لا تنفي الا التعذيب الدنيوي المتوقف على بعثة الرسول واما العذاب الاخروي فلا تنفيه الاية بل يثبته العقل ويدل عليه ان الله تعالى ذم الكفار بتركهم النظر في الادلة وذمهم يدل على استحقاقهم العقاب وهو المطلوب

قوله وعبارة الله تعالى واجبة بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والتزم من وجوبها وجوب معرفة الله ومن وجوب المعرفة وجوب النظر لعل الوجه في وجوب العبارة انها مقدمة لاداء الواجب المطلق الذي هو معرفة الله تعالى وهو واجب اجماعا وهو اثر الاجماع في وجوبها كذا قيل وقد يمسك في وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه يخدش بان صيغة الامر غير موجبة للوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر ولذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان للاشاعرة في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار اليه الثاني بقوله ولذا وهذا المسلك يفي لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله ويكفيه وتفصيل ما في هذا المقام يطلب من الشرح الجديد للتجريد

قوله فقال الاستوي هو المعرفة اراد بالواجبات المعقودة بالمقصد الاول وجعل المعرفة مقدورة بناء على انها لم تجب حصوله من النظر عنده على ما سيجيء كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها مقدورة باعتبار ان السبب المؤدي اليها مقدور او وجوبا مقدورا فانه

هو النظر وهو فعل اختياري قوله قلت يجاب بما ذكروه من كون المقصد اول الواجبات فانه يلزم منه كون المقصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان المقصد من الافعال الاختيارية وكل فعل اختياري لا بد له من قصد فالمقصد لا بد له من مقصد اخر وهكذا فيلزم الدور والتسلسل فظهر انه منشأ لزوم الدور والتسلسل على مذهبهم فولزم بكون المقصد الاول الواجبات لانه يستلزم صدوره بلا قصد وهو قياس واما الكرخي فهو ما اتفق عليها وليس مما ذكروه خاصة فلا يرد منشأ لزوم الدور والتسلسل عليهم ثم اشتهر استلزام الصغرى بالكبرى المتفق عليها وفيه ما فيه قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية الاختيارية من جعلهم المقصد من الواجبات بل اول الواجبات ومحصله انه ليس في مبادي الافعال الاختيارية امر اختياري مسمى بالقصد فكيف يجعل المقصد من الواجبات فانه المقصد هو الارادة وهي ليست اختيارية فانه قلت ان الارادة هو الميل الاختياري كما ينقض مقابلة للشهوة المقرونة بالميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذا حصل للقادر المقصد بحق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او وجها لم يجد ولم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لتسلسل فانه قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة الميل التابع للرؤية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ما يتبعه وهي الرؤية اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوان بالقصد باسرها غالبة عن هذا الميل لفقد انه الرؤية فيها والافعال الاختيارية الانسانية وذي يخلو عنها باكثرها غالبة عن ذلك الميل الموقوف في الشروط اكثر من التابعية للعقل هذا واعلم انهم قالوا ان الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية مبادي مرتبة ابعدها من الافعال هو التصور الذي هو حضور الملائم او المنافر بصورة مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية بالنسبة وبليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق نحو طلب ما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق فاسمي عشوة والى شوق نحو دفع وغلبة اما ينبعث عند ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار يسمى غضبا وبليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك الذي هو بالنسبة اليهما على السواء بالنسبة الى القادر عليهما وبليه المحرك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء وبينوا مغايرة الارادة للشوق بان الانسان قد يريد

روى ابو بعض الثقاة الكرخي الله منه ... الصادق فقال ... حاجة ... فعلقت ... مدفوع ... فقال ... مكنه ... كنت ... قال ... جعفر ... الوفق ... مسلكان ... عجا ...

تناول مالا يشتهيه كقرآن الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقية شوق
وقد لا يتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية مثلا هذا ما ابرزهم من كلام سيد المحققين
قدس سره في حواشيه شرح التجريد وبقية الكلام الجديد وقد ان الدلائل ان الشوق مفقود في تناول الدواء البشع
بل ربما شوق نحو طلب ابعد عن ادراك الملائمة فيه من حيث نفعه المآلي حيث لذته تناولا واما الذي في وجد
فيه شوق ما ويميل الى نحو طلب الاتمام يغلب ولم يتأكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هي الشوق
المتأكد وهو الميل الطالب بشرط خلية ومن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى بالارادة بالشدة
والضعف بعيد ارده عليه فتحقيق الشي في تعليقاته على الشرح الجديد وبهم ايضا في كلماته في شرح
التهذيب كل وصرح به في بعض رسائله ففي هذا نسخة اذ في تأكيد الشوق موافق للتحقيقة بهذا
فانه قلت ان ما ذكر من كون الارادة بلا اختيار ينافي ان ارادة المعاصي يواخذ عليها وهو
مشهور تأتي الميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت هذا غير وارد على اصول الاشعري كما سيجيء
ثم يرد ان التكليف عنده لا يقع بما لم يكن مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف لا يواخذ عليه عا
ومن هذا يتبين سر ما نقل عن الشافعي رحمه من ان ارادة المعاصي لا يواخذ عليها الا ان المجزوم
على خلافه فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس والخواطر وحديث
النفس دون العزم والتصميم والفرق بينها وبين سائر الاقسام مواخذتهم بحديث النفس ايضا
او بان مواخذتهم بالعزم مثل مواخذة المركب بخلاف هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين من
المتأخرين في شرح المشكاة ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون غيره تخصيص بما في شرح
المواقف ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه
ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها اذ القدرة على السبب انما هو باعتبار القدرة على
المسبب لا بحسب ذاته فالحق التحري وان يتعلق بحسب الظن بالمسبب الذي انه يجب صرفه بالتأدي الى السبب
اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان
القدرة انما يتعلق بالسبب في هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلوة والسعي للحج فان الواجب ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجاب
ايجاب المقدمة قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجابا ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم من عدم كونه

ان الارادة هي الشوق

هو الحس

كما في شرح المواقف

العلم من مقولة

٢٤

ايجابه ايجابا ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم استلزام ايجابه ايجابه كما لا يخفى قوله
فانا لا نسلم استحالة هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجاب
الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون اللازم وكذلك التكليف في قوله بل الحق انما هو
التكليف بالمشروط والكلام مع التكليف بعدم الشرط والجزء ليصح الحصر ويظهر ايضاحه
قوله ولما التكليف بما بد ون التكليف بالشرط والجزء ففيه مع وضوح منافاته مع قوله فان
ايجاب الشيء يستلزم ايجابا ما يتوقف عليه بديهة لانه لا يستلزم تحقق الملزوم اي التكليف
المشروط بدون اللازم اي الشرط والجزء وهو مع اداة علة لقوله بل الحق انما هو التكليف لا لقوله
بغير محال واما جعل علة لقوله مع في قوله ففيه مع وجعل النفي راجعا اليه والمعنى ففيه مع بهذا
الدليل بل بدليل آخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة
الملزوم بدون اللازم ممنوع على ان المراد من التكليف هو الايجاد دون الامر اللفظي فلا
يستقيم قوله فلا نسلم استحالة ولا الحصر في قوله بل الحق انما هو التكليف اه اللهم الا ان يقال
ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشيخ في
هذا المقام لا يخلو عن التعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم اي الكلام المشروط بدون وجوب اللازم اي الشرط والجزء وهو غير مع بديهة
وعلى هذا يكون علة لقوله بغير محال وللنفي ولا يصح بهذه النسخة الا ان يراد من الوجوب اللفظي
وهو تكلف وفي بعض النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اي الكلام والشرط
بدون وجوب اللازم اي الجزء والشرط وهذا هو الحق وعلى هذا ايضا علة للنفي والوجوب
على معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم اه بدون وجوب
اللازم وهو صحيح وهو علة لقوله بل الحق انما هو التكليف كالنسخة الاولى فتامل قوله لكن
العلم من مقولة الكيف عند المحققين هذا صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل
في الذهن صور الاشياء واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية قائمة
بها موجودة في الخارج ويعني وجود الاشياء في الذهن وجود صورها واشباحها
في الذهن بمعنى قيامها بها والصور والاشباح لاشياء برمائه الصور والاشباح في

في اللوازم بل يجامعه في كثير منها فانه دفع ما استدل به المذكور على الوجود الذهني وهو انه
لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها
وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يستقل واما على مذهب القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف مطلقا وهذا الذهب
هو المنصور وانه ما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل على ان الحاصل في الذهن انما هو
ماهيات الاشياء بانفسها لا بثبوت امر يحاكيها في الحقيقة فنقول انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا
وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة وان
ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان الحاصل فيه ما يحاكيها لم يكن لها وجود في الذهن
فالحق حصول ماهيات الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا يعني بالحار
والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء في ذهننا لا يستقل لان
الوجود ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء فكيفا موجودة بوجود ظلي وكون
محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادهما مع البرودة
انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الوجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود ظلي
لم يلزم مشاركة الوجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف
المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق
يندفع جميع الشكوك الواردة في هذا المقام كما ذكره السيد المحقق في تحريره في حواشي شرح
التجريد واورد على الشق الاخير من التجريد بان بهذا الجواب مخصوص بما اذا ادعي الحكم اتصاف
الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يطلع مادة الشبهة
فانه لو نشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات الموجود وما كالامتناع
وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن يلزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الا

امتناع

الفرق بين الحصول

امتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعة اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل الامتناع فيه لم يكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لقائل ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكام ما
المتعلقة بوجودها الذهني وكذا تضادهما مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظل اذ لا وجود عيني لامتناعها فلو لزم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود
عيني والجواب الحاكم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول العين في مكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء شيء
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والا
وامثالها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها واما يوجب الاتصاف ان لو
كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال فوريرديطي القائلين بوجود الاشياء
بانفسها لا صورها واشباهها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا
نعلم يقينا ان هناك احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذاتها موجود في الخارج
وهو علم وجوهر وعرض فيلزم على طريقة القائلين بالشبح والامثال الموجود في الذهن هو مفهوم
الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام
شبحه وامثاله بالذهن وهو كل وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم
بالذهن الشخصي الموجود في الخارج وهذا ايضا جوهر وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج الذي هو جوهر وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه
الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا بهذا القول
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم
وهو عرض فهو جوهر لكونه قائما بنفسه وعرض لكونه قائما بالشخص الذهني وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن من مفهوم الحيوان

امتناع

الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ثم مولوم انتهى كلامه والجواب عن التشبث بلوازم الماهيات او بصفات الموجود ما انه يقال لا شك ان الزوجية مثلا قائمة بالاربعية قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذكر قيام ذهني ولا يكون له قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامه به قياما بواسطة للاربعة وح نقول المعتبر في الانضمام والوجود هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولزم قيام بيضوق الجسم بالسرعة وبيضوق الحركة بها وكذا القول بصفات الموجود ما واما قوله واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الوجود في الخارج اه والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدمهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه للامور الذهنية بالامور العينية نظرا الى كون المحققين يعبرون عن وجوداتها الموجود ما عتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد فان قلت ان النفس بيضوق في الخارج بالعلم قلنا لا يلزم من كون الانضمام في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للاثار والاخر يحدو حدو الخارج في ترتب الاثار كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قال في حاشية الطالع ما حاصله ان للعلوم وجودا بنفسها كما اذا تعلقت على المحضور ما وجودا لا بنفسها بل بصورها كما اذا تصورت شيئا محضورا قبل ان تتعلق والوجود الذهني وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الذهن الى الخارجي واما الاشكال بان العلم حين ثبوته قيامه بنفس شخصية وكون المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وضع الكلية والجزئية والعلمية والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح في تعليقاته على شرح التجريد قال ان الاعم الاوجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي دون تلك العوارض بقي ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق بالذات ففيه مسلم وليس المراد ان ما ذكره الشارح الجديد في دفع الاشكال هو الفرق بين القيام والحصول فاسد بل الغرض انه لا يصح توجيه كلام القائلين بحصول الاشياء انفسها في الذهن لدفع الاشكال على ما نعلم فانه ليس مذهبا لهم بل هو احد مذهبين ثالث وكما جمع بين المذهبين وهو بالجمع بين الامور المتغايرة بالاعتبار اما بطريق الاجتماع فقد جمع بينهم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد

على ان الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهما متنافيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني واما في الوجود الظلي فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه اذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع فلا منافاة بينهما كونه الشيء جوهرا لذاته وكونه عرضا لحسب وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء جوهرا او عرضا بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن الرئيس الشفا على انه يلزم على ذلك التحقق عدم الاصطلاح الى وقت اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى على المتامل وذهب صدر المدققين البشارزي الى انه باختلاف الوجود يتقلب الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وبذلك يتبين الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا في مقولة الكيف وليس هذا قولا بان الشيء اذا تشخص عند القائلين به موجود في الذهن بوجود اصيل ووجود الصورة عندهما القائلين في الذهن وجود ظلي على ما مر ح بدو ذهب بعضهم الى ان العلم من مقولة الانفعال واخرون الى انه من الاضافة والمنصور انما هو الاول لان الصورة انما توصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يختاروا عندهم كون العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن واما من قال بالوجود الذهني ينبغي ان يختاره والعجب من الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة الاضافة مع انه قائل بانتسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره قدس سره في حاشية الطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لعلم الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه كونه من مقولة الكيف قوله عند الاستعداد التام من القوابل واجيب عندهم وانهم قالوا الوجود خير محض والبداءة خير وجواد فلم لم يفض من الفواعل اصلا بل من القوابل بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام يحصل الفيض البتة وكذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب نقضا بما قابلت دكونه على الدوام فيض سعادتش هم كس را بي اجابت نماند ولا يخفى هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه ابتداء وكونه قادرا مختارا ليس ما يذهب اليه الامام منافيا لما يقتضيه المسلمون واما منافاته للاولى فلقوله عن النظر واما منافاته للثانية فلقوله

واجب وحاصل ما ذكره قدس سره انه نبه في الاول باعتبار قيد الابتداء وفي الثاني باعتبار قيد الابتداء وفي الثالثة وان دخلية بعض اثاره في بعض بحيث يخرج عنه عقلا لا ينافي كونه تعالى قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلفه عنه اخر بانه يوجد ما يوجبه وان يتركه بانه لا يوجد ما يوجبه وحصول ما ذكره الشارح لا ينافي الاول ايضا وقوله قدس سره انما يتجه اذا حذف قيد الابتداء في استناد الانبساط اليه تعالى مدفوع ووجه الدفع ان محصول ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تعالى لذاته من غير ان يتوقف على امر زائد على ذاته بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله تعالى وهو النظر في قوله ومن البديهي ان الاشعري اه جواب سؤال مقدر كانه قيل يلزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب بقوله ومن البديهي اه وتلخيصه انه لو لزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لانكر الاشعري الملازمة العقلية بين الاشياء اذ هي منافية لقوله بان الكل مستند اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد النقيضين اه انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فلا يحتاج حق سبحانه وتعالى الى غرض في شيء من كماليه وبهذا اليلم مرتبة الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف الجامي قدس سره من تحقيقهم قدس سرهم من ان الحق كمالاته كما لا ذاتيا لا يحتاج الحق سبحانه وتعالى في الاتصاف به الى ما سواه وكما لا سمائيا يحتاج في الاتصاف اليه اذ هو بظاهر اثارها وهو لا يتم الا بوجود الظاهر فيتم الاحتياج والاستكمال بالغير منه انما هو بالنظر الى كماله الذاتي الذي هو مرتبة الغنى عن العالمين واما بالنظر الى كماله الاسمائي فله هذه المرتبة ثم الفرق بينه مذهب الامام الرازي وبين مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت الملازمة العقلية التي اثبتنه بين بعض الاشياء في خصوصية بنده لما ذة والامام الرازي يثبتها وانما الفرق بينه مذهب المعتزلة فقط وكذا الفرق بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلافه هذا هو تحقيق المقام على ما افاده في الاستاد المحقق رحمه قوله واعلم انه تحقيق مذهب الفلاسفة اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو انه الصادر من المبدأ الاول انما هو الفعل الاول على ما بينهم في ظاهر تقرير دليل هذا ينكر الفرق بين مذهب الاشعري ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده بخلافهم وح لا يتم قول الامام

منا

منافيا لمذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء ولا احتياج لدفع المنافاة الى اثبات الملازمة العقلية بينه النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه الشارح بقوله قلت اه اذ التوقف ليس منافيا لما ذهب اليه من استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء بمعنى انه لا مؤثر في الوجود الا هو اراد به رد ما اشتهر من مذهبهم وبيانه ان مذهبهم ايضا ان لا مؤثر في الوجود الا هو على ما صرح به رئيسهم ابن سينا في الشفا وتلميذه الفاضل طريحه الخيالي رسالة في بداية المطالب وبينه بعقد مات كثيرة واشار ايضا بهما مشار في كتاب التحصيل الى بعض مؤدى ما قلوكاده بمعنى استناد الممكنات اليه ابتداء عند الاشعري هو هذا فقط لا يبقى فرق بينه مذهبهم ومذهب الاشعري فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعري ان لا مؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف عندهم على الوسايط والآلات ثابت عندهم وان كان المؤثر هو سبحانه وتعالى فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافاة بينه مختار الامام في حصول العلم من النظر وبينه مذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه ابتداء الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف اذ الاشعري ينكر التوقف كما ينكر تاثير غرض تعالى كما قلوا وظاهر كلام الاشعري ينفيه واشار بقوله وظاهر الى انه يجوز حمل الابتداء في كلامه على عدم تاثير غرض تعالى بوجه ومع اعتبار عدم التوقف وح لا يبقى بينه مذهب الاشعري ومذهب الحكماء في استناد الممكنات اليه ابتداء ولا يحتاج في دفع التنافي بينه مختار الامام ومذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف ثم بقي الفرق بينه مذهب الاشعري وبينه مذهب الفلا سفة في ضمنه النتيجة انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن الا ختيار فيه ثابت عنده ولوكاده قائلا بالوجوب عن النظر بخلاف الحكماء فانه قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الشيخ في بحث العلم قلت انه الاختيار الثابت عندهم غير ثابتة المكلوه اذ هو عندهم بمعنى انشاء فعل وان لم يستلزم بفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق كما سيجيء في بحث القدرة وعند المكلمين بمعنى صحة الفعل والترك فبثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام والحكماء وقال الامام في المباحث المشرقية اه الوقف من بعد النقل تاييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الوجود الا هو لدفع ما اشتهر بينهم ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة مثل ما حققناه حيث قال والحق عندي في تحقيق مذهب الفلاسفة

بنا على قواعدهم وليس هذا معتقدا يدل عليه اثبات الحركة السرمدية في اثناء هذا التحقيق
وما ذكره الشريف العلامة قدس سره في شرح المواقف لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه
ان الممكن اذا كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان
الواجب تام في فاعلية لا قصور في فيضه ولا يحل هناك ولا تفاوت الا بجهة القابل واذا
فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب
كالمعلول الاول واذا لم يكف امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط به يفيض الوجود عن
الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره ان بود نقل كلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه
في تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه اه يبقى ليس هذا مرضيا للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة
ورد ما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر من واحد منه تعالى فعلى هذا يكون الغرض من
قوله قلت اه بيان انه لا يرد ما ذكره الامام لما حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه كما يتوهم
ويمكن ان يقال الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه ومحصل ح ان الامام كيف
يقول والحق عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط وعلى هذا يكون قوله
واثباته للحركة السرمدية اه جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون هذا المنقول
عن الامام ومعتقده وقد اثبت في الحركة السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة السرمدية
اه فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمدية معتقده بناء على الذم من القائلين بحدوث العالم
كون ما عداه مما علم من ذلك المنقول معتقده فتامل قوله والسمينة ينكرونه افادة النظر
العلم اصلا اه هم توهموا من عبارة الاوائل منسوبة الى سوء فهم ولم يعلموا هذا وجوه الاول ان كان
العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا فلا يمكن خطاه لكن كثيرا ما يتكشف الامر بخلافه واذا
كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني وبيّن والثاني ان المطلوب اذا كان معلوما فاما
طلبه لامتناع طلب المعلوم والا فهو فائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرفه
انه مطلوب والثالث ان النفس لا يوثق على تحصيل موثوق به مع انا نجد في انفسنا انا في
توجهنا الى مقدمة نوثق على انا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في
الذهن ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وضعف بهذه

والسمينة

بالسين المهملة المضمومة ثم الميم المفتوحة ثم الياء المثناة التحتية المشددة ثم النون
فرقة من فلاسفة الهند وهم قوم من ملاحدة الاوائل وقيل
سومنات معبدهم على ساحل البحر

لاة الهند سمنية

الوجوه لا يخفى على المتامل عجالة يلزم من اتمام هذه الوجوه افادة المطلوب نعم يتم مطلوبهم
قوله والهند سومنية انكروا افادة العلم في التنبيهات وقالوا النظر يفيد العلم في الهند سبات والحسابيات
لانها علوم قريبة مشتغلة منتظمة لا يقع فيها غلط دونه الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان
جدا فالقابلة القصور فيها الاخذ بالايسق والاحرى بذاته تعالى وصفاته وافعاله وتقدس هذا عن
ان سمعوا ايضا وقد مسكين اه يلزم عليه ما لزم على دليل السمنية فاعرفهم قوله فاطلاقك باحوال
الصانع وصفاته بدعة الشهيد من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فمن قبيل القياس الفقهي
كما ذكره سيد المحققين قدس سره وقد لا كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون اختلافهم
بسبب عدم ايمانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلالهم لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح لبعده
عن مسار العلم وعسر تميز النظر الصحيح عن فاسده وقد لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون البصر في غاية
القرب لا يستلزم سهولة ابصاره لا يستلزم ان لا يكون الا بعد مدرك كالاعتماد رفع المانع فيه دون
الاقرب قوله على عدم العلم به اي بالاحتياج الى العلم وهو يدعونه الضروري قوله ولا حاجة الى العلم لانا نعلم ضرورة
اه قال في شرح المواقف والوحدة في الاربعة امر ضروري فان علم المقدمات الصحيحة
العقلية المناسبة لموقفة الذهن تحكم على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة
الكاملة حصل الموقفة كقولنا العالم محدث اه وما يقال من انه العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة
مما لا يحصل الا من سعي ومكابرة صحيحة نعم اذا كان معلما كان الامر اسهل وهذا المقدار مما يصير
حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى انتهى قوله كما قيل ان العقايد يجب ان تبتنى
في الشرع اذ لا يصير الديانة كاملة في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الاخرة ما لم يؤخذ من
النبي عليه السلام الى قوله مع ان اوائل الناس جيء يقولون لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم
كانوا يقولونه بالتوجيه لكن لما لم ياخذوه من النبي عليه السلام ما كان يقبل قولهم قلنا كيف يجاب
الشرع معلما وبالقرائن اماما فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مذهبهم
قوله فما يدور او يسلسل او ينتهي الى محدث قديم اه اقول ان الاولى ان يقال فاما ان يكون محدثا
بنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزئه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله او خارجا عنه
وهو قديم اذ العالم اسم لمجموع ما سوى الله لا اسم لكل واحد من اجزائه ولزوم الدور والتسلسل انما هو فيه

القياس الفقهي

هو اثبات حكم الاصل في الفرع بالعلة الجامعة بينهما بالطريق الذي ذكره المصنف وهو
مستلزم لاثبات الحكم بالطريق الاولى في بعض الصور كما في قياس الضرب على التاف
مع حرمة

قوله الشيخ الخ اعلم ان القدر المشترك اذا بوشر صحة الجمع بينه وبين ما ذكره الا استناد اشارة الى انه يمكن
اثبات الصانع القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل كما يمكن اثبات
الواجب بطريق الامكان من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل بان يقال كان كل واحد من الحدثان
لا بد له من محدث كذلك مجموع الحدثان لانه محدث ايضا فله محدثه اما ان يكون نفسه او جزئه او خارجا عنه
والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج من جميع الحدثان قديم فيكون حادثا قيل عليه لا احتياج
في هذا القول في اثبات وجوب الوجود والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشار الى
الى اثبات الوجوب بطريقة الحدوث بناء على ان علة احتياج الى العلة هو الحدوث وهو مع الامكان
شرطا او شطرا او تاتيا على السواء بطريق الامكان بقوله ولوجود التاثير في القديم اه والا تيان في
اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات وجوب الوجود به ايضا فانه قلت يلزم
من تجويز التاثير في القديم تحصيل الحاصل قلت الخ تحصيل الفاعل الى الحاصل لغرض هذا التحصيل
عند الفلاسفة وقوله ولوجود التاثير اه اشارة الى مسلكهم قوله والبرهان يدل على ان كون
الممكنات بدة الحيثية مستندة الى وجوده ومر البراهين ما نقله وقد سكرره في كتابة التجريد
وحاصله انه لو كان وجود الواجب زايدا لاحتاج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو
وجوده فيكون ممكنا والمنبط لبعض المتاخرين في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب هاهنا
يدل على عينية الوجود كما يدل على ثبوت واجب الوجود وتفصيله انه يقال ان كان في الوجود
موجود هو وجوده ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود هو قايم بنفسه وهو الواجب اما اولا
فالصدق الواجب عليه اذا انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق عليه انه يجب له الوجود
بالنظر الى ذاته واما التوجيه الاخير وهو ما يقتضي ذاته وجوده ويرجع اليه اذ لا اقتضاء
ولا تاثير كما صرحوا به واما ثانيا فلما حققه اث في تعليقاته على التجريد من ان مناط
الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه وانه لم يكن فكل موجود بوجود زايد عليه فلا بد
لما يجعل ذلك الوجود الزايد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم توقفه بالوجود عليه اذ معنى
الوجود لا بد ان يكون موجدا فلا بد ان يكون امرا اخر وهو ايضا موجود بوجود زايد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل واما قال لا بد لما يجعله تلك الوجود الزايد له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته

بعلة يجعله له وادعى اث الضرورة في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في بحث خواص
الواجب حيث قال كل ما يغاير الشيء فاره بثبوته لذلك او اتصاف ذلك الشيء به او كونه
هو او ما شئت قسمة امر لا يستغني عن العلة فانه الانسان مثلا لا يحتاج اليها بجعله
انسانا او اتصافه بانه انسان او كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك لانه توسط الجعل بين الشيء ونفسه
ممتنع واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود في
هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب غيره فاره بثباته به اما ان يكون ثابتا عن
ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا
كما سبق او من غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا واقول لو لم يكن في الوجود الوجود
المتاكد الذي هو الواجب لم يكن موجودا اصلا اذ لا يمكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان
الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها فانه
صادر بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة
فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما قال البعض المحققين في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في
الوجود الا هو فلا بد ان يكون في الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء من
جميع شوائب القوة وهو الوجود المتاكد القايم بنفسه الذي هو الواجب وهذا برهان ايضا يدل على المطلوب
ومن اراد تفصيلا ما فوق في اثبات عينية الوجود فعليه بتصانيف اث المحققين قوله وهو في الواجب ذاته
بذاته اي لا بامر مجعول له ذاته ولا باثر الذات فيه قوله وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس الماهية
او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين يعني كون الممكن موجودا انه عروض لحصة من حصص الوجود
بسبب غيره يعني ان الفاعل يجعله بحيث لولا لحظ العقل انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقا
بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل بحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك قال في تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول اي الوجود في الممكن ذاته بحيثية
ممكنة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ما ذا
والمشهور من مذهب الرئيس والمشائين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية نفسها لان كون الماهية
ماهية بمثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المحققون بناء على ما تقرر ان الماهيات في القديم عندهم فاعل مجعولا

اختلفوا في اث

موجودا اي متصفا بالوجود فاجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان عدم كونها مجعولة
يعني ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية لانها في مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب
اليه الاشراقيون وهو التحقيق كيف لا وكما يؤثر فاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان
ينتهي الى ما يكون التأثير فيه والا يلزم التسلسل فثبت التأثير في الذات في مرتبة ما فليلزم في اول
الامر والى هذا ذهب المحقق كما لا يخفى على من تتبع نصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور اذ على الجعل الحقيقي بنفس الظلمة والنور وسمعت عن بعض الفضلاء انه اذا كان يقول انه لسماع
الغيب حافظ الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث قال

ابن جام جم اينجا بيتوكي دار جيكم كنت ان ذرة كه اين كبند مينائي كرد ثم يقل كبند مينا موجود ي كرد
ولا كبند مينا را كبند مينائي كرد واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى
جعل فقط وهو لا ينافي ما ذكرنا بعد ثم تفكر عن اك انه قال لامكان العدم مسلوبا عن نفسه كما هو
فالى اعلم جعل الانسان انسانا مثلا اذ لولم يوجده لم يكن انسانا فاراد الشيخ انه لم يتعلق الجعل به بالذات
فكونه هو مستغن عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها
يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية ق يكون الذات
بذاته كذا كي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات ق قلت الغابتون بالعينية استدلوا على
بطلان هذا المذهب بانه اه يعني فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء
والحق ان من قال بان ماهية ممكنة لوجوده فقد قال بانه وجوده بين ماهية في حيث
لا يشعر به اذ لا يعني لكون الشيء موجود الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا يعني لكون ماهية
تتاتى بين وجوده الا انه الاثر المترتب على ذاته تتاتى وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومؤثر هاهنا في
الممكنات فانه اثارها يترتب على وجوداتها فذات الواجب انما فرض منشأ لوجوده لكن بوجوده
على هذا التقدير منشأ لما فوق الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته بين وجوده وقد
فرض غيره وهذا من متفردات حيث قال لم يات بمثله احد من سبقنا في العلوم الكرام
والحكماء الاعلام فيه ما لا يرد على ما قيل من انه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا
يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود فانه انما استدل على هذا

الغزو

وهو مولانا الشيخ اكبر ذو ذلك
مولانا الشيخ محمود تلميذ الشيخ صدر الدين القونوي

اللزوم وتوافق المقاصد واتفقوا تغاير المقصدين فاستدل على بطلانه مقصد الخصم لافساده
انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتاخرين في تعليقاته على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدء
الاثار ومظهر الاحكام وقالوا انه اثار اذ الاثر اذا اثر فذات الذار هي المؤثرة وهذا صفة انتزاعية يكون
مبداء للاثار فالفرق بين المؤثر ومبداء الاثار بالذات واما في الواجب فالمغايرة بين المؤثر ومبداء
الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا انه ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبداء
الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى انه في تاثيره تعالى في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبداء الاثر والمغايرة
بينهما بالذات وفي تاثيره يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبداء الاثر في تلك
المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه من غير استناده الى مبداء وللفاعل انه لا يلزم على
الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هو مؤثر في وجودها كونها نفس الوجود
اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التاثير والعالم لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي
مستندة الى شيء هذا القول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون مغايرة الوجود المطلق الى المفهوم العام
المشترك بين الواجب والممكن والخصة للذات فيعني كون الوجود الخاص القائم بذاته مبداء بذاته
لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا يعني
كون الذات المغاير لوجوده الخاص بتاثيره فيه مبداء لانتزاع الوجود المطلق على ما ذهب اليه
المتكلمون كون الذات بذاته معروضا لحصة من المطلق وعلية الذات لها ليس الا كونها
معروضا لها بلا مدخلية من الغير اذ لا غير في تلك المرتبة فتاثير الذات من حيث هي
مستندة الى الذات فالذات مبداء التاثير فكما ان نفس الوجود وبالجملة يلزم على جمهور
المتكلمين القول بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي هو مغايرة الذات
ليس الا حصة من المطلق فلي اصاد الذات بذاته مبداء لمعروض حصة من المطلق صاد
مبداء لانتزاع المطلق اعلم ان القائل المذكور ايضا استحسن الزام عينية على المتكلمين على ما نقل
منه بعض تلامذته حيث قال والزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كاد ان يكون مشهورا من
بعض معاصر الاستاد وقد نقله الاستاد من ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه له
لخصوصه لكن كنت سمعت من الاستاد انه منه فاستحسنه منه ثم يرد على المتكلمين بحسب النقض

الجليل اما ارتكابهم خلاف بديهة العقل او الدور والتسلسل فلذا قال رحـ فكونه مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما عند دقة النظر فلا يخفى عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود ق وحاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قال شارح حكمة العين وفيه نظر لانا لا نم مطلق بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها فيكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود في الوجود هذا ولا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل مؤثر موجود والحق ان تلك المقدمة بديهية فمنعها لا يستحق الجواب وعليها يدور جميع براهين اثبات الواجب قوله وبهذا التقرير في بان يكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص الذي هو عين الذات ق ينكشف كثير من الشبه المبنية على ما يتوهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير معلوم ومنها ان الواجب يشاركه الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغايرا للحقيقة ق واكثر المعتزلة احترز بقيد الاكثر عن النجار فانه موافق للاستاذ في هذه المسئلة ق بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار هكذا في شرح المواقف قوله بقدرة الله تعالى اختراعا الاختراع افاضة الاثر على القابل كالصورة والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التأثير لخصوصه يستدعي مجعولا اليه ويقابله الابداع اي ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستقل غير قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل اي على طريق التأثير يجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الاخر كذا قيل

الاختراع

اقول ويمكن ابطاله ببطلان توارد المستقلين فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فيكون قريبا من الحق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان لا يتصور ان يتصور في قدرة الله تعالى على ما سيذكره الشارح في بحث التوحيد قوله وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره كذا في شرح المواقف قوله وهو بالنسبة الى العبد او معصية يعني بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين ما ذهب اليه حجة الاسلام وان اريد التأثير او المقارنة يرد عليه ما يرد على المعتزلة قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل ايضا وهذا كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية تأمل قوله ثم على تقدير وجود المحذور هذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح المواقف من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا بلا ايجاب بل بالاختيار على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا الزام لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل الاختياري في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال المشهور كما ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجيء ويرد على ظاهر قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزمه انه لو كان العبد فاعلا مختارا لفعل الافعال باختياره فقد يكون ما والله لا يرضى به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه تعالى فكيف يكون العبد فاعلا مختارا بهذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف والحق ان الايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا بعد ربما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة من ان له جزء اختيار فيها الا انه يشكل انهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان المبادي للافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون مكرها مضطرا الى شيء ولعل هذا هو مراده قدس سره بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا

ثم قوله ان الله يوجب للعبد قدرة وارادة لا يصح على ظاهر مذهب الحكيم بدونه التخليق
بل يصح على الحقيقة وقوله ثم بها يوجب الله وجود المقدور على عكس الاول فلذا بينه الشيخ على الذهاب
فافهم قوله فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور
العبد وارادته فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد وبين ما نقله
العلامة الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان
الافعال واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت
حصول الشرائط وارتفاع الموانع منافات فتأمل ثم اعترف بان مذهب الاشعري والامام
ان قدرة العبد على مذهب الاشعري من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة
عقلية مع توقف كمذهب الفلاسفة او بدونه كمذهب الامام الرازي في النبذة والنظر كما
وجهه الشيخ فيما سبق قوله فاين الفرق في بعض الحواشي نقلا عن امير الموصلي وامام المحققين على بن
ابي طالب رح انه قال بدوه فعزوا الى الله وليس بهذا اعتراض على افلاطون بل الظاهر مراده
من كلامه بيت بيش كه برادر دو سه ست وزياده هم بيش تو ان دست توئي خواهم داد
وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضاء ق بل هو اعم منه ومن الكسب اي بل يستلزم القدرة
شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة يصح معها الفعل والترك ولا شك ان
قدرة العبد يصح معها ذلك اذ لولا قدرة تعالى لوجد الفعل بقدرة العبد لكونه لما وجد الفعل بقدرة
الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا له من غير تأثير ومقارنة القدرة الفعل من غير تأثير
هي الكسب الذي اثبته الاشعري قوله واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في
اصول الاشعري فانها كسائر العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي وانتفاء سؤال
فكما لا يصح السؤال بانه لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار ولم لم يخلقها ابتداء
او عقيب مس الماء كذلك لا يصح السؤال بانه لم عاقبه افعال المخصومة واثاب عقيب اجر ولم لم
يفعلها ابتداء ولم لم يعكس هاكذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم القدح دون ما قيل لانه
يثبت الاختيار في الكسب وانما يقدح في مذهب الجبري المنافي لهما فالثواب والعقاب
بسبب ذلك لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار

فاين الفرض

وان التخليق بمثل الاول غير واقع وان كان جائزا مع ما ذكره الشيخ في رسالة الجديدة في
اثبات الواجب وصفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع السؤال
فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالعقاب مثل اضطراب الحشيش ثم عوقب به فان الله تعالى في
ذهنه صورة الامر المليم وانعقاد النفع فيه ثم صار ذلك بسبب حدوث الشوق الكامل
الى عزم ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القدرة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب متساوية لوجودها
بالضرورة العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد بعد تحققها وارتفاع الموانع
بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه
المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره الشيخ في رسالة خلق
الاعمال ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب فليس لشيء
عليه تعالى حق حتى يتسبب العبد تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب فلم تعالى من ذكر على اكبيد
ليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم يوجب احدهما من غير جريمة وينعم على الاخر من غير سابقة
واستحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو وما لكه شيئان في انهما مخلوقان لله تعالى مشتركان
الوجود منه تعالى فلا حق للمالك على العبد الذي ما يجب الله تعالى وقال في الرسالة الجديدة و
الحق ما ذهب اليه الاشعري فان التخليق الذي وهو غير واقع هو التخليق بما ليس بمتعلق
لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرة العبد وان لم يكن مؤثرة فالتخليق به واقع وليس فيه محذور
فلذا ليس للعبد على الله تعالى حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد وقد في الازل السعادة
لمن اراد والشقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هو تعالى لا ابالي بدخول الجنة وهو لا ابالي
النار وكما ابالي انتهى ومن ابن الديلمي رض انه قال اتيت ابي بن كعب فقلت له وقد وقع في نفسي شيء
من القدر شيء لعل الله تعالى يذهبه عن قلبي فقال لو ان الله تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم وهو
غير ظالم ولو انه رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم ولو انفقت مثل احد ذهبا في سبيل الله لن يتقبل منك
حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطأك لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت
حذيفة بن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله بن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن
ثابت فحدثني عن رسول الله عليه السلام مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على ان التوقف لانتفاء ما له

كما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه على المشكاة تذنيب الاحتجاج بانه لو قدر صدور الكبائر
المحصية وبعده قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى على من تتبع الاحاديث النبوية واما بعدها فيجوز كما
يدل عليه احتجاج ادم عليه السلام على موسى عليه السلام بما بينه وبين السلام في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي
هريرة رضي الله عنه اردت تفصيل فارجع الى شرح المشكاة واعلم ان من تتبع الصحيحين وسائر السنن
في باب القضاء والقدر يظهر له على مذهب الاشعري في هذه المسئلة ظهورا لا شبهة فيه والله الموفق
لما هو خير وكما اقول اخطأ ابي بل شوى فاي اولوية كون الشيخ مفرد العلم قال فانه اثبت بالدليل المذكور
لاثبات التوحيد كان تذكر الدليل كافيا ولا احتياج الى هذا ق وانت قبل قائلا ليس المحققون قد ذكروه
في شرحه على المواقف قول وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور كثيرة وايضا يلزم خلاف
ما تقرر عندهم من كون المعلول الاول العقل الاول ق كما بينوه في موضعه قال ولو كان الواحد الحقيقي
مصدرا للامور كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منها نفس الواحد الحقيقي
كان الامر واحدا حقيقيا مختلفا وان دخل فيه واحد منها لزم تركب فليكن ما وقع فيه واحدا واحدا
كان خارجا او خارج احدهما لزم السنخ في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى
غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي
مصدر تلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدريته المصدرية حتى يلزم ما وجب تارة بالنقض
وتارة بالنقض وتارة بالحل اما الاول فنقرره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر
عن الواحد الحقيقي شيء مصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين يلزم منها ما ذكر فيلزم
فيلزم تركب او خارج عنه مع ما مر انفا وينقل الكلام الى مصدريته فيلزم التسلسل او تقول كان
الصادر عنه شيئين احدهما ذكر الشيخ الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو
مناف لما ذهبتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فنقرره ان المصدرية امر اعتباري
فينتفي عند الوثوق وذكر هذا الدليل بوجه اخر وهو ايضا لا يتم بما ذكره ان الجديد للتجريد وانه
اردت الاطلاع على ما يرد لابطال هذا المطلب الاعلى اصالة الوارثة على ما فصلت لك بالشرح الجديد للتجريد
وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه في حيث هو واحد الا شيء
واحد وهو حكم واضح لا يحتاج الى زيادة بيان وانه ان صدر عنه شيئان فهو في حيث انه صدر عنه احدهما

لم يصدر عنه الاخر بالعكس فانه صدر عنه من حيثية هو وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه بما نصه
فقال معقول انه يلزم عن ب بما هو معقول انه يلزم عنه ا في وجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث
يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس
من الحيث الذي يلزم عنه ا انتهى كلامه ثم قال وينبغي من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر
من الواحد اكثر من واحد من جهتين او جهات فان لم يكن الشروط والالات والقوابل متعددة
ولعل هذا اي تعدد القوابل والشرائط اخذوه المتأخرون من هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا
في استحالة كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وفاعلا بما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد
المحققين قدس سره في تعليقاته على شرحه وقال لا يلتبس على احد ان ذي جهتين مثلا من حيث
هو مشتمل على المبدء غير من حيث هو مشتمل على ب فاذا صدر عنه معا فان اعتبر الموضوع الاول معه
كان مغايرا له مع اعتبار الموضوع الثاني ولا يمكن ان يناقش في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا
محلا للنزاع الواقع بين العقلاء وايضا الذي اجعلوا هذه المؤدية مبدء لترتب الموجودات على
ما هو مذهبهم من صدور العقل الاول عن مبدء الباري تعالى فقط ثم ما بعده بتوسط وعلى ما ذكره
انه لا يمكن بيانه بما يجوز ان يصدر عنه امور متعددة بكون بتعدد الجهات بهذا القول وايضا لا يتم بيان
عينية الوصفين بهذه المؤدية كما لا يخفى على المتأمل قوله وقد بينوه في موضعه استحالة قال في بيان
استحالة ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا ما فعل وكل
قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته لزوم من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان
دخلتا واحدا بعينه في ذاته لزم التركب وان خرجتا او احدهما لزم السنخ لان الخارج يكون اثرا
للذات يحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا فيلزم السنخ والجواب انهما من الاعتبارات العقلية
فلا يحتاجان الى الموجد وايضا لا يتبع السنخ في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيه مذهب
الفلاسفة في هذا المطلب بمثل ما وجه به شارح حكمة العين مذهبهم في المطلب الاولي ويرد عليه
ايضا ما يرد هناك فافهم قوله قول متناقض في نفسه ومناقض لما عندهم اه اما الاول فلان الصفة
يستلزم الاحتياج ولا دخل للموجد فيه واما الثاني فلما ذكره الشارح بقوله لان الصفات لما كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة اه فللموجد دخل فيه ايضا فافهم قوله مخالفون لما اتفق عليه العقلاء

فانهم متفقون على تنزيهه من جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات نعم قد تتوهم عن ذكر وايضا
قد يرد الاحتياج الى الغير في الصفات بلزوم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع
اجزائه محدث واعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق واما في صفات الافعال
فكمالاته الاسمائية قد ثبت عند الاشعري حيث ينفي الوسايط مطلقا وان اثبت الملازمة
بين بعض الاشياء لكونها عادية عن التوقف كما مر تحقيقه فالمراد من الصفات هنا صفات الذات كما لا
يخفى قوله لاضافة بسلوب واضافات متكثرة في يكون الذات بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط
اضافة او سلب فاعلا لان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب فاعلا او قابلا اي يرد ان
المجموع المركب من الذات والاضافة او السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة
الموجودة في الخارج لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين
فلا فايدة في اعتبار السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا وان دفع
فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع صدور الكثرة ايضا
بناء على ان السلوب والاضافة اعتبارات محضة ولذا عد المحقق الطوسي مما ذكره الحكماء في كيفية
صدور العالم عن المبدء الاول ما هو تحقيقه ولو قيل ان الذات مع اعتبار يغرة مع اعتبار اخر والاعتبار
جاز ان يكون لهما دخل في علية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال الاعتبار لهما دخل في فاعلية الذات
لشيء وقابلية له باعتبار يكون ذلك الشيء واجبا بالنسبة اليه وباعتبار يكون ممكنا بالنظر اليه فنقول
انه اشرنا في بعض تضاعيف الكلام الواجب تعالى في مرتبة الصدور الاول شيء من السلوب
والاضافات وان كان متصفا بما بعد ما صدر عنه بانه السلوب والاضافة فرفع السلوب
والاضافات وان كان النقائض يعني ان الغير لها دخل في السلوب والاضافات فلو كان لها دخل
في الغير لزم الدور واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان الواجب تعالى متصفا بشيء ما في مرتبة صدور
المعلول الاول فانه قلت سلب الشيء لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى في اي مرتبة يصدق
عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول السلب المحض وح لا يكون شيئا
منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذاته وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد
العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينتظم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا خصوصا الا

بوجه صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته على شرح التجريد قوله واعلم ان
هذا يشاق الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات والا لزم الدور او التسلسل فلا يتصور صدورها بالاختيار
وهذا هو الوجه دون ما يقال ان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد والاختيار لزم حدوثها
بناء على ان كل ما هو مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث اذ هو كما ذكره الاموي قوله
فالفعل لخصوص القاعدة اي يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم التنافي بين اول الكلام واخره
هكذا ينبغي ان يفهم على ما اوزعه بعض الفضلاء ولبعد هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة
ومنع كون تخصيص العقل اياها محذورا كما توهم فانه التخصيص عند الشمول انما هو سياق
اهل العرب في قواعدهم قوله فكذا في الغايب فان العلة والشرط والحد لا يختلفون شاهدا
وغايبا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم هنا
من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق في واحد منا ثبوت اصله له فكذا
شرطه فيمن غايب عنا وقياس مع الفارق لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه
شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية النوع الذي هو المقيس منا فما من وجوه فيه وعلى
التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة قوله في الغايب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا يزول
ولا يزداد ولا ينقص وموثرة فانه قلت لا يصلح قدح القياس بالاخير المحمولة بناء على انهم قايلون بتاثير
قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده وانه لم يكن مسلما عند الذاقض متعارفا فهم
وانه اوهم كلام اهل العربية ذلك فانهم صرحوا بان الفاعل ما يصدر عنه امر قام به المشتق منه وهو
يجوز ان يكون التحقيق وانه صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موصوفا بصناعة وصدق الشمس
على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بتسخنه بسبب مقابلتها قوله وانه نفي العينية بديهية فلا يحتاج
الى دليل ليس نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا فافهم قوله واذا المراد بهذه الادلة نفي
غير المنفي من قوله الا ترى ان النفي المستفاد بلفظ غير اذا نفي عنه الحكم السابق السبيل وحاصل المعنى
ان ليس لنفي الكون في الدار انما ينفي كلمة غير الحكم السبيل عنه ولكنه ينفي من نوع ذكر المنفي وظن
انه اخو زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد عليه ان كل واحد من احاد عشرة رجال من
نوع عشرة رجال ومغايرا لها فيلزم ان ينفي الحكم هذا بليس الا انه يقال ليس كل واحد من احاد عشرة

وجال مغايرة الكل واحد وان كانا متغايرين الكل ويحتمل ان ينفي المراد من النفي نفي كلمة ليس
وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير ق النفي الكلي ويحتمل ان يكون المراد من النفي ان لفظ غير انما ينفي ما لم
ينفيه كلمة ليس وينفي من نوع منفيها وصفات زيد واجزائه وان لم يكن منفيا بليس وكان ليس
من نوع منفيها قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فيما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه قوله ولذلك بنى بعضهم التقريبين الى انهما موجبة ان جاز انفكاك احدهما في حين
او عدم هذين التقريبين هو المختار عند الاشاعرة وهو يفيد الوجود الاعدام فانها لا توصف
بالتغاير عندهم بناء على ان التغاير من الصفات الثبوتية فلا يتصور بما عدا ماده ولا عدم ووجود
وهو به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وهو يفيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه
كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في حين او عدم يشمل المتحيز وغيره قوله ليس كما
جوزه عند المتكلمين ومادة النقض لا بد وان يكون متحققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع
على انه يمكن ان يقال وجود قديم سوى الله تعالى في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الا
كما سيجيء ان شاء الله تعالى ق لانه ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم بتفصيل يليهم على ما في
حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ ما يتوقف
على الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف
عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلة واجيب بانه يلزم في عدم توقفه
على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد
زال شرط فيزول وهذا الجواب هو الذي سند الشيخ اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا
ق لا بمجرد مصاحبتها دائما كما في الجسم بالمقدرين فانهما ليست بموجبة لتوقف احدهما من الاخر قربا
يترتب عليه نفي القوية وهذا انما يتم اذا لم يكن الدوام مستندا الى المقدورة واما اذا كان مستندا اليهما
فلا تأمل قوله ان المراد بجواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من
كلام الآمدي ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجود ان يجوز الانفكاك بينهما من
وجه لما في شرح المواقف ق فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين فيتحقق
مراده وان لم يتحقق جميعا وهذا التحقق يرد على الكل ايضا قوله جواز الانفكاك في الطرفين دون في

التعقل ويدل عليه قوله بعضهم المتغايران هما الذين يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل
العالم والجزء لوجوده بدونه تعقل الباري والجزء بوجوده ولذكر فيتلخص في الجزء بوجود
الباري بدون الجزء بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان ق بدونه يتعقل وجود كل منهما اي
في الخارج اذ الكلام في الانفكاك في الوجود الخارجي لكن في نفس العقل قوله قال الاستاذ قدس سره
في شرحه للمواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التقريبين قيد عدم او حين واما مع هذا القيد
فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز انه يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذا قوله غرض قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض المقرر على التقريبين المختار
عند الاشاعرة المفهم البه التقريبين المشهورين لدفع الانتقاض بالجسمين المقدرين الخلو وضديه
ولا يخفى انه مبني على ان المراد بالانفكاك في الحين عدم كونهما متحيزين في الحين وان كان لكل منهما حين
حتى لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل انه ترك قيد العدم الذي اورده الاشعري واورده بدله
المفهوم المورد بدل العدم والحين فالحين لخصوصه ليس قيدا وكذا العدم يدل عليه ما قاله سابقا
لذكر حين بلفظ حين ولم يقل زاد قيد حين لان هذا ترك قيد العدم واياد المفهوم المورد بدله فمراده
قدس سره من كلامه هذا انه اذا لم يكن في التقريبين هذا القيد بل يكون فيهما قيد العدم كما نقل عن الاشعري
ويكون المراد الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون
الجواب المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون الجواب المذكور
صحيحا وحاصل ما افاده ان الذي يرد عليه ذكره بقوله قلت اه عدم صحة جواب المذكور على كلا التقديرين
اذا تحقق هذا فاعلم انه يرد على قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى اه الا
في الحين معناه عدم كونه احدهما متحيزا او كونه الاخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك
في الحين وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كونه الواجب متحيزا حين يكون بينهما انفكاك في الحين
كما اذا لم يكن احدهما متحيزا اصلا فانه قلت كلامه قدس سره منه على ان المراد بالانفكاك في الجزء هو
هذا لا ما اراده الجزء فانه خلاف التحقيق ولذا لم يرض المحقق الدواني بادخال الجسمين المقدرين في
التقريبين بالتغيير حيث قال قلت التقض عن ورد به قلت اه حاذكره بقوله قلت اه لا ينافي ما اراده
المفهوم من الانفكاك في الحين بل هو دفع للانتقاض المذكور على التقريبين الاستوي بدونه التغيير

ايضا كما لا يخفى على المتأمل ق وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب بانه المراد الجواز
نظرا الى بديهة العقل وتحقق الصفة والموصوف بديهي البطلان ق والجزء والكل بينه ان العدام
الجزء بعينه العدام الكل فلا يمكن تعزل الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه
فتأمل ق فلا يرد عليه الا التنقض المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الجسم المركب ولا
بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج الى التقييد كما لا يخفى ق تحقيقا وتنقيد بـ
الاتحاد في الاشارة الحقيقية ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة الى
الاخر بالعرض كما في المبهوي والصورة وان الاشارة التحقيقية الى احدهما وهي الصورة
عين الاشارة التقديرية الى الاخر وهي المبهوي بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة
كما بين في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيها متحدة ان معها في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد
في الاشارة التقديرية فكما في اعراض المجردات فانها على تقدير ان يكون مشار اليها يتحد
مع اعراضها في الاشارة قوله وخلوه عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى في الازل لان ما
يتصف هو تعالى به اما هو صفة كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون متصفا به قبل حدوثه وذلك
نقص عليه تعالى ويجيء تفصيل هذا الدليل لنفي قيام الحوادث بذاته تعالى في كلام الشق ق باثبات
ثلثة من الموجودات وهي اقانيم الثلثة قالوا ان الله تعالى جوهر وله اقانيم ثلثة هو الوجود والحيوة
والعلم واراد وا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى ع ومن
ههنا يظهر الاستقلال قوله ما سمعوا قوله تعالى عالم الغيب والشهادة فان قلت بهذا الدليل لا يدل
الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره بعد قلت لما دل بجميع الحلوما آتي كلية وجزئية
قلت لما دل على عموم علمه تعالى جميع المغيبات والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره اذ على تقدير عدم
علمه بالجزئيات يلزم عدم التشخص عن علمه على ما هو المشهور وان خالف التحقيق
الشق على ما سيجيء ولا يخفى ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال على
ثبوت اصل العلم واما التفصيل فثبت بتتبع سيرة هذه المسئلة على الوجه قبله لما دلم يوجد من له
انه تعالى امور قوله ولا يرد ان الجواب اه هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل او تخلف المدلول
الجواب الاول منع لجريان الدليل بناء على القول بالحق في قاعدة الاشوي وهو ان لا مؤثر في الوجود الا

هو

والعلم يشمل

هو الثاني منع تخلف المدلول اذ على تجوز ان يكون للحيوان علم باوائلها البديهية المتقنة بناء على ان لهم
الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشوي
يشمل ادراك الحواس ايضا على ما مر في محث الامور وشرحه لمعلم على انه ذهب الاشراقيون
الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات ايضا وما اليه الشيخ في المباحثات بجريانه بعض دلايل التجرد فيها
كما نقل في شرحه على التهذيب كل قوله فلما سبق من دلايل الافعال المتقنة عليه قلت الافعال
المتقنة لا تدل على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي والكلي بما دون فيها ودعوى اتقان جميع
افعاله لا يمكن كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها فان جميع افعاله لا يخلو عن
الاتقان اذ كل منها متضمن للمصلحة وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثمة قيل ما من شر جزئي
الا ويتضمن خيرا كليا وكل ما يشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن وان كان الاتقان في بعضها
ازيد واظهر بيت بر ما كونت خطا بر قلم صنع نرفت * آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد * فقد
اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح فان
الخطأ والصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره
الشق في شرحه على هذا البيت ثم ان اثبات العقايد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل السنة
والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس تتبع على قاعدة الاعتزال فثبت بما ذكر نادرا لة دلايل الا فعال
المتقنة على علم تتبع بجميع ما هو غير بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفاعل على المتقن بعلم فعله
تاما كاملا فان قلت لا احتياج الى دعوى اتقان جميع الافعال فان الايات السماوية والا رضية
التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقايق الحكمة
ومنافع الخلوقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات
قلت على هذا يكون الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وفي نقض بهم هذه المسئلة وما
بعدها على المجوسة الجمع بينها بالاشارة الى الدليل الاني الشامل لما خفي واخفى وظاهر فتدبر قوله
هذا مما وافقوه اي استلزام علم الشيء بالشيء علم الاول بذاته ق هذا هو التوجيه الملايم لهذا المقام
اي اثبات علمه تعالى بالجملة بدلالة الافعال المتقنة واثبات علمه تعالى بذاته من علمه بالجملة هو التوجيه
الملايم لهذا المقام دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكروه انه مدار

ذهب الاشراقيون

بدلالة الانفعال ماه

قد يقال ان الاشارة الى الامر الكلي كالانسان ليست اشارة الى الامر الكلي بل الى الامر الجزئي
الذي هو فرد من افراده فلا يرد ان الاشارة الى الامر الكلي ممكنة فلا يصح ما ذكرتم من ان
الاشارة الى الامر الكلي محال وذلك لان الاشارة الى الامر الجزئي الذي هو فرد من افراد الكلي
الى الوصف المشترك بين افراده اشارة الى الامر الكلي ايضا فان الاشارة الى الامر الكلي
الاشارة الى الامر الجزئي الذي هو فرد من افراده وذلك الامر الجزئي هو الوصف المشترك
والوجود ملازم للوجود فالاشارة الى الوجود اشارة الى الموجود ولا يخفى ان هذا
تقرير قاصر لان الاشارة الى الامر الجزئي اشارة تحقيقية والاشارة الى الامر الكلي
اشارة تقديرية فالاشارة الى الامر الكلي ليست اشارة الى الامر الجزئي بل هي
اشارة الى الامر الكلي فقط فلا يرد ان الاشارة الى الامر الجزئي ممكنة فلا يصح
ما ذكرتم من ان الاشارة الى الامر الكلي محال فتدبر

بحث العلم

الاحتياج الى التقييد

قد يقال ان الاشارة الى الامر الكلي كالانسان ليست اشارة الى الامر الكلي بل الى الامر الجزئي
الذي هو فرد من افراده فلا يرد ان الاشارة الى الامر الكلي ممكنة فلا يصح ما ذكرتم من ان
الاشارة الى الامر الكلي محال وذلك لان الاشارة الى الامر الجزئي الذي هو فرد من افراد الكلي
الى الوصف المشترك بين افراده اشارة الى الامر الكلي ايضا فان الاشارة الى الامر الكلي
الاشارة الى الامر الجزئي الذي هو فرد من افراده وذلك الامر الجزئي هو الوصف المشترك
والوجود ملازم للوجود فالاشارة الى الوجود اشارة الى الموجود ولا يخفى ان هذا
تقرير قاصر لان الاشارة الى الامر الجزئي اشارة تحقيقية والاشارة الى الامر الكلي
اشارة تقديرية فالاشارة الى الامر الكلي ليست اشارة الى الامر الجزئي بل هي
اشارة الى الامر الكلي فقط فلا يرد ان الاشارة الى الامر الجزئي ممكنة فلا يصح
ما ذكرتم من ان الاشارة الى الامر الكلي محال فتدبر

بحث العلم

الاحتياج الى التقييد

العاقلية و المعقولية او المدركية و المدركية لو ثبتت النفس المجرد في الحيوانات ايضا بل المجرد و لا ثبت
كونه تعالى في غاية مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته تعالى فكان عاقلا و معقولا و لما كانت ذاته علما موجبة لكمال
الممكنات اما بوجوده بشرط و بشرطه هو منه و العلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى
عالما بجميع المعلومات و انه اردت بتفصيل المقدمات التي ذكروه لهذا التزييف فارجع الى رسالتنا الجديدة
في اثبات الواجب و صفاته العلي ق حيث ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال
في شرح الاشارات اه قال الشيخ في الاشارات الواجب الوجود يجب ان يكون عالما زمانيا
حتى يدخل فيه الاداة و الماضي و المستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون عالما بالكل
بالوجه المقدس العالي عن الزمان و الدهر فالعلامة الطوسي لما حمل الوجه المقدس على الوجه
الكلي اعترض عليه بما نقلناه انك هم نا عنه و اما الوجه لحمل كلامه على ما ذكره و صاحب الحكمة فلا يرد
عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام و الحاصل انه الموجودات من الازل الى الابد
معلومات الله تعالى كلها في وقته ليس في علمه كان و كائن و سيكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات
هذا و لا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان زمانيا و اما على الوجه
المقدس عن الزمان فلا فانه قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون
بالات جسمانية قلت هي بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه كما صرح به
صاحب الحكمة و قد شنع بهذا التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد
على ما فهمه لا على حققناه و قال بعد بيانه حاصل كلام الشيخ هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام
و يحرر عما شرع فيه الاوهام اقول ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد و ان الكلي الطبيعي
و اعتباراته و شئوناته الى غير ذلك من العبارات و انه لا يثبت المباينة بين العلة و المعلول
الا بالاعتبار و ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود و انها الاذهان كما كان ذهب اليه
الصوفية القائلون بوحدة الوجود و ذكره الشيخ في زكاته و الا ويرد على التحقيق ما لا يخفى
كما علم مما سبق و لا يخفى ان العقول المذكور طور وراء طور العقل و الشيخ بصدد المطالب الالهية
على اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم و انه بين علوم الصوفية ايضا في النمط التاسع
من الاشارات في مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق

الدواني

الدواني لما ذكرنا ق لتخصيص ذلك الامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي خاصا
بانه يقال يجب العلم بالمعلول فيما عدا الواجب و الجزئي المتغير فانه هذا الحكم لا يجري فيهما و لو كان
الاول علة و الثاني معلولا اذ يعارضه ان الواجب لا يكون محلا للتغير و يلزم من علمه بالجزئي
المتغير كونه كذلك بنا على ان العلم يجب مطابقة المعلوم فيلزم اما التغير في علمه تعالى و اما مطابقة العلم
لامور مختلفة و احترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات لكن المتخيلات الغير المتغيرة ايضا
غير مدركة بوجه جزئي على ما قدمناه من توقف ادراكها على الالات الجسمانية و الجواب عن المتكلمين ان العلم
اما اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة و على التقديرين لا يلزم التغير لا في ذاته و لا في صفاته
الحقيقية و احتياجه الى الالات الجسمانية كما مر قوله فالجواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب و هو
علمه تعالى بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي بل بالوجه الكلي المنحفر فيه ما في
الخارج من ماخذ اخر و هو ان يقال العلم بالعلة يوجبه و لا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم
بالمعلول دونه اساسه مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذا على الالات الجسمانية مبني
لذاكر المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا قضى الى مطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات و يؤخذ
من كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول و الثاني عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئي و يؤخذ
من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم ح تخصيص القاعدة بامر معارض في بعض
الصور كما مر قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه تحقيق لمذهبهم لجميع بندفع تشنيع
الطوائف عليهم ق فانه التحقيق ان الكلية و الجزئية صفات للعلم و ربما يوصف بها المعلوم بالعناية د
العلم اقول كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم المعاني الى الكلي و الجزئي و قد مر ردها بالصور
العقلية و هي العلوم و هذا انما يتم على القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء على ما هو التحقيق
و اما على مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف الصورة بالكلية لان العلوم بها امر كلي كما
هو المشهور و تلك الصور العقلية هي الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان
الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها
صورة عقلية و هي ايضا متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية فظهر ان الكلية و
الجزئية صفتا العلم دونه المعلوم فانه قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصية جزئية فلا يكون

أن العلم يجب مطابقته

كلية قلت الصورة من حيث انه حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث
مطابقتها الكثيرين يعني انه لو فرضت موجودة في الخارج وان تشخصت تتشخص زيد كما عينه وان
تشخصت يتشخص عمرو كما نبه عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفا فالمعقول في النفس من
الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او مشوقة
حكمها حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات ومحصوله ما ذكره في تعليقاته على شرح التجريد وهو كما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فان حيث ان هذه
الصورة صورة ما في نفس ما هو من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون
في كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا واما لم يثبت كون الكلية والجزئية من صفات
العلم بكونهما من المعقولات الثانية لانه لا يستلزم كونهما من صفات المعلوم فان الوجود الخارجي
من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف
بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني وانه اوهم كلام الشيخ
الجديد للتجريد بل الحق في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط الوصف بها فصل الشيخ
في تعليقاته على الشيخ الجديد كالشرح ان الماهية غير الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور
الذهن فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه على ما ذكره الشيخ الجديد من الفرق بين القيام و
الحصول يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الاشياء لكنه شيء تفرد به
قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص شخص لا نوع له اه المتأخرون حسبوا ان
التشخص امر زايد على الماهية النوعية نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم
مركبا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا يمتاز عن المشاركات الجنسية
كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا يمتاز عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر الكلي بالتشخص
متشخصا بذاته اذ هو تشخص لا نوع له والا يلزم الدور او التسلسل وعلى هذا يكون زوال الاشخاص
مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها وبكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في
قوامها وكون هذا الامر موجودة في الخارج امر لا مبنى على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون

وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه اخرون ثم ان هذا الامر في الماديات يكون عاديا لا عقليا فيلزم ان لا
يحصل العلم بالمجردات العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون على الواجب بالجزئيات
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عما ذكر علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد قلت
لا دخل لهذا في التشنيع بلهم وحمل كلامهم على خلاف ما هو المعلوم منهم على تقدير ان لو جعل الكلية
والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يدفع ذلك سواء جعل التشخص داخلا او خارجا فالصحيح
للمحل ليس الا جعلها اضافة المعلوم كما لا يخفى قلت جعلها صفة المعلوم او العلم دائر على دخول التشخص
وخروجه فانه على ما اختاره الاوائل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي يكون الاضافي في الاعتبار
وعدم امر في التشخص وراء ما في الحقيقة النوعية لا يكون الا اختلاف بديه الكلي والجزئي كالانسان
وزيد مثلا الا بنحو الادراك فانه الانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان
يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني
الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي
نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلزم هذا المذهب ولا حاجة الى تأويله
بان المراد ان نفس مانع من الشركة من حيث انه متصور اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايره
نفس موهوم المتصور فقد علم من هذا مشى ما اشتهر من المتأخرين من التشنيع على الحكماء بجعل
كلامهم على خلاف ما هو المعلوم منهم وعلمه تعالى عما ذكر علوا كبيرا فافهم والحق ما ذهب اليه الاوائل
وهو المفهوم من ظاهر عبارة التجريد وان حملها الشيخ الجديد على جعل التشخص جزءا للشخص وهو
موجود في الخارج قوله وجوده اي التشخص اي جزء ما كان داخلا وفيه انه لا دخل لدخول التشخص
في كونه شخصا بل لنوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله يكون موجودا في الخارج فلو كان له
نوع يلزم التسلسل في الامور الخارجية بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل
اللازم على تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فتأمل قوله بل لاختيار كل شخص عن
سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية في مكان ادراك كل منها بطريق الصقل لدخولها
تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور والتسلسل على هذا التقدير ايضا كما يلزم عند الناظر بخلاف
ما اذا كان لخواص الوجود الخاص فانه اختياره عن غيره بذاته فان قلت انه حصة من حصص المطلق

قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا بعض الحصص مع بعض اعتباري محض فنا مر لا يقتضي
الوجود امرا عينيا ولا وجود له في الخارج ولا يلزم الدور والتسلسل وقد الواجب بنا على ان
مبنى وجوب الوجود عندهم عينية الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري لا يعين الشيء في
خارجيا لانا نقول التشخص ما به يحكم العقل بامتياز الاشياء بعضها عن بعض ولا شك
ان العقل اذا لاحظ الماهية موجودا بوجود خاص يقتضيه استعداد مخصوصة يحكم بامتيازها
عن الموجودة بوجود اخر يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود من الماهية
الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود تشخصا قلت هو كذلك في الوجود المطلق واما
الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها مشخصة ثم يحكم عليها بالمطلق الشركة
بين الحصص فانه قلت الحكم بالمطلق مقدم على الحكم بالمقيد قلت فحيث هو مقيد لا مطلقا
هذا واعلم ان التشخص وان كان عينيه الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود
امر اعتباري ينتزعه العقل كذلك التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق من
كلام القوم ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تتشخص عندهم نحو الوجود الخاص
لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما ان الوجود يصير مبدأ الاثار
كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي ويلزم الزنجاني فامتيازه بنحو وجوده الخاص
بمعنى انه هذا النحو من الوجود المغاير لتلك الاعتراض مخصوص به فيمتاز بها عداه لا بمعنى
ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا على ما سبق نقله قوله وتلك الاعتراض التي سماها
مشخصة هي عنوان التشخص وليست هي مشخصة ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض
القائمة بقطعة مكعبة من الشمعة كان شخصا باقيا ما لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع
من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصات العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كان العرض
مشخصا لبطله قوله لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على التجريد الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة
غير متعلق الوجود بشيء اخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية ينتشر
في الافراد بحسب ما يتوجه خصص المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة

اذ بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلا تحصل في كل مركب من تلك الحصص مقا رنة
لاعراض مخصصة بسبب استعداد كل هذه الصورة مغارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة
عن قوام الاشخاص وقد يطلق على ايها المتشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته انهي ويشبه ان
يعلم انه كثيرا ما يسمي التشخص تشخصا كما يسمي الفصل منوعا بل التشخص في الحقيقة هو التشخص فلا
منافاة بين ما ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد من قوله بل التشخص هو نفس وجوده الخاص وبين ما
قاله الفارابي من ان التشخص هو الوجود الخاص قوله والعوارض والعروض اه دفع لما ذكروه من
ان التشخص تشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر
حيث قالوا في التقسيم الاول لا يستطيع ان يذكر ذو شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة
نوعية انهي وفيه نظر اذ المراد من القول المقول اذ كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحدة من المقولات لان
كل ما ذكره ذاكر لا بد ان يتبع واحدا من اجناسه والا لزم جنسيته بالفصول وهو باطل وان كان المراد الاول
فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل
يجري بعينه في انه خارج من الشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس الشخص غير جنس الشخص
لانه من الاجزاء المنوعة مع الشخص خارجا والمقولات متباينة كذا ذكره بعض المحققين في تعليقاته
على حاشية التجريد ومن هذا ظهر سر ما ذهب اليه حجة الاسلام وتبعه الامام الرازي من تكفير
الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكه بالوجه
الكلي ادراكها بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بنا على ان الكلية صفة الادراك وهذا
هذا الا نفقن فيجب تنزيههم عن ذكر دكيف يذهب احد في الخلا الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت
مفهوم كلي فضلا عن هؤلاء فتأمل فيه حتى تطلع على ما هو الحق ربما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان
بين الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار في العلم ان الحاصل في العقل لو قوي عن اعتبار حصوله
في العقل وكونه موجودا قابلا للاتحاد مع الوجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية العلم والا
فاضلا فهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم من كلامهم من انه الاشارات حيث قال السادس المعقول ليس
الوجود وبهذا يندفع توهم اتحاد المصور والمقدر بل عند تعلق التصور بالمقدر بل كما ذكره المتأخرون
من المحققين في تعليقاته على حاشية الطالع فلا يرد ان التشنيع لا يدفع عن الحكماء بجعل الكلية والجزئية

صفنا العلم دون المعلوم بنا يحيى انى ادعيها بالذات قوله ان اراد الكلى لا ينبغى عنه التشوق الجزئى بتوقف
على الاخيرة بنا يحيى ان شبهة الكلى فى جميع جزئياته على السوية قوله وقد مرح بعضهم اه قال فى تعليقاته على شرح
التجريد مرح بميثاد فى التحصيل بانه المعلول انما يدل على امثاله من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره
عن راى كلى ومرح بتوجه المناقشة فى توجه العقل على التصور الجزئى مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار
فى حسب الذات بان يمتنع لذاته وذا حتى يطابق للعبقة او البدلية لان الكلام قبل التحقق فالانحصار
فى الواقع لا يفيد فى دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثلا فرضى على تقدير القول بامكان شمس
اخر وحقيقى على تقدير القول بامتناعها ما امكن يظهر من توقيف ان الانحصار فى الواقع وان امكن
الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتامل قوله ويمكن بيانه بما مر فى العلك اه وما قيل فى الجواب من ان
النفس مع الارادة الكلية امر قادر والعلة القادرة ما لم ينضم اليها امر غير قادر يستحيل ان يقتضى امرا غير
قادر والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر كذا فى تعليقاته على شرح التجريد
والمراد بالامر الغير القادر فى الاول هو الارادة الجزئية المحركة الجزئية وعدم كونه الارادة وذا لعدم
قرار مرادها وفى الثانى الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها انها يجتمع اجزاءها فى الحدوث
لان لا يجتمع اجزاءها فى الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا فى الخيال ولا شك فى عدم قرارها بهذا
المعنى كيف واجزاءها انما تحدث فى الخيال متعاقبة والحط وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية
لجعل بهذا القدر ضرورة ان العلة التامة للشئ الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يشمل على امر غير قار
هذا ولقائل ان يقول لا نسلم كون الارادة الكلية مطلقا قارة فانه كما يجوز حدوث ارادة جزئية
غير قارة لاجزائه فى الوهم كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك تامل قوله والعلم بوجوده فى الممكنات
غير المعلوم فيكون علما حضوريا قوله وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال فى
المثل الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلى
قابل للتعاقب كلا وهو المراد من الوجود المجرد الازلى الذى نقل عن افلاطون حيث قال كبار
الحكماء والعلماء اثبت فى الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا ازليا وارادبها المثل الافلاطونية
هذا الذى فى استعمالاتهم وبه يستقيم كلام الشيخ فى الطبيعيات الشفا حيث قال لتشوشوا فظن قوم ان القسم
يوجب وجود شيئين فى شئ كالانسانية فى عين الانسانية انتهى فاسد محسوس واما معقولا فما

مفارقا ابدا لا يفسد وجعلوا الكل واحدا منها وجودا هو المراد بالوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا الكل واحدا من الامور الطبيعية صورة مفارقة وهى المعقولة واياها يتعلق العقل اذا
كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين يتعلق
بالنحو هذه واياها يتناول وكانه الوحى بافلاطون وعلة استراط ايفرطانه فى هذا الزاير قد
يقول انه للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس
هذا الا المحسوس المتكثر الفاسد فهو ازاده الى المعقول المفارق وقال الامام فى الملخص فى
البحث الاحدى والعشرين فى المثل المنقولة افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص
باق ازلى ابدى لحن ونظر انا هذا القول فى باب الوجود كما عرفته وحكوا عنه انه اجتمع على ازكر
بانه لا شك فى وجود هذا الانسان الا الانسان الذى هو جوهر بهذا الانسان موجود والانسان مشترك
بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض هو مجرد عن كلها والا لكان مشتركا فيه بين
الاشخاص وذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد
هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض وتقل عن الا
الرازى انه نقل فى الملخص اولة كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب عن الاحتجاج المذكور
من افلاطون وزعم بعض ان المثل الافلاطونية عبارة عن الصور المعقولة لا فى مكان ومحل
الثابتة فى عالم الاشباح المتوسطة بين عالم العقل والحس لانها اكثر تجردا من الحس واقل تجردا
من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم التجريد المحض اى الحضرة الالهية وعالم الانوار والعقول
وعالم المثال والخيال وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصور فقد تكون المرايا وسايل الاجسام
الصيقالية وقد يكون الخيال وعزوها من القوى الجسمانية وتذكر الصورة موجودة قايمة بنفسها
والا لاختلفت رؤية شئ باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة فى الجسم لا يتخلى بد لك
وليست ثابتة فى الهواء ايضا لانا قد نرى فى المراة شيئا اعظم من الهواء كالسماء والقول بالاشعة
بط على ما حقق فى موضعه وذهب صاحب الاشراق الى انها ما قال افلاطون اشارة الى ان
لكل نوع حقيقى من الافلاك والكواكب والعناصر البسايط الخضرية ومركباتها نوعا هو نور مجردة فى
الاذهان قايم بذاته مدبر لما فوقه اياه وهو النور والنوار والنوارية الفلك والكوكب والانسان والحيوان والنبات وهذه الانواع المختلفة فى

المعلم الاول

المثل الافلاطونية

النبات والحيوان ثم قوة بسيطة لاشعور لها وفينا من انفسنا والانسان لذا شعور بها بجميع
هذه الافعال من الارباب وابى تلك الارباب اشار هرمس ان لكل شيء ملك حتى قال ان لكل قطرة
من قطرات نزل عليها ملك وقال اتاني في ملك الجبال وملك العجائب وتلك الارباب النورية هي المثل
الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع المتألهين من الحكماء الفرس ويزعم كيمرس وفيثاغورس
وافلاطون وامثالهم متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى عن افلاطون
عن نفسه انه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها وقال ايضا اذا
اعتبر صدر شخص او اشخاص مودودة كبطليوس وابن خشر ومن ضاهاهم من ارباب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى بتهم ومن تلاهم في ذلك وبقوا على
علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في بث شاهدوها
في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناقل الى هذا قال
الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الخاتمة ما تم صورة الا ولها روح وبدنا وكما نقل عن
صدر الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد من الصحابة قائما من الركوع سمع الله لمن
حمده آه بضع وثلثون من الملائكة يبتدرونها ايهم اكتب وان كثيرا استعمله في الاصنام اي
الاشخاص الموجودة في هذا العالم الذي يستقل في الارباب ايضا اذكما ان الصنم مثلا للرب
في عالم الحس فكذلك رب مثالي في عالم العقل فالاصنام لولم يوجد في عالم الحس لم يوجد
الارباب في عالم العقل وبالعكس هكذا ذكره شارح حكمة الهيه واختار هذا القول
الاخير من الاقوال الثلثة قوله وظاهر عبارة الاشارة يشهد بذلك حيث قال اذا وجب الوجود
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيتوجه عقلا بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات متفوقة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم متباينة في
او غير متباينة لا يشكل الوحدة والاول تم يوجد له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك
كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم فيتوجه اي كوجه بريا من
جميع انحاء التركيب بالفرد الصمد وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى وما بعدها
والمواد العلمية كالماهيات او غيرها مما يجعل الذات حالا ذا يدا عن الشخصيات والعوارض

التي يصير المعقول به محسوسا او متخيلا او موهوما وهو معقول بالزم وقوله عقلا لذاته حال
من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره بما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات
ان الاول لما عقل ذاته لذاته وتعقله لكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة اي هي معقولات
هي معلولة له متربتة بترتب المعلومات في متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متفوقة بها ولا بينونتها وتلك اللازم والمعلول لا يقدح وحدته علة للكثرة من
اياها سواء كانت تلك اللوازم متوترة في ذات العلة او مباينة له فان تعقل الكثرة
المعلولية في ذات الواحد الفياض بنفس التعقل بها بالعلية والوجود لا ينتفي تكثره والحاصل
ان الواجب واحد ووحدته لا تأبى ولد بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه انتهى او يتصور في حقيقة
ذاته صورها هذا امر مع في عدم قيام صورها بذاته تعالى وهو اولى اه اي تعقل الاشياء دفعة
من غير حصول تكثر في جوهره وانصاف حقيقته بصورها بل تشاهدها وتقررها فيه بما
يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات كما سبق اولى بانه يكون عقلا اي عالما وادراكا فالعقل بالمعنى
المصدري لتلك الصور الفايضة عن حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى
تعقلها الى ارتسام وتقرر في حقيقته فقوله من تلك الصور معقول عقلا ومن بيانية اللام
وقوله من عقلية مفضل عليه اي عقليته تعالى تلك الصور بنحو اخر غير التقرر والارتسام وفي
بعض النسخ بما من عقله اي عند من عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا بما هذا
فظهر من هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه كلام شارح الاشارات
يوهم عدم ظاهر كلام الشفا فاذا ما تقرر شارح الاشارات هو ان علمه تعالى حصول غير المعلومات
بما هو هو بل فاعلية الكل العاقل اذا ما ذكره ويمكن حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري
الذي حققه صاحب الحكمات ووجه انه يلزم على ظاهر كلام الاشارات ان يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا لشيء واحد وكونه تعالى محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية
هذا ولعل ان يكون المراد بقوله وهو اولى بانه يكون عقلا من تلك الصور الفايضة سواء كان
بطريق قيامها به تعالى او بطريق العلم الحضوري وعلى هذا يكون علما عين ذاته واليه اشار بقوله
في ظاهر كلام الشفا وفيما ذكرناه قوله واعتبر من نفسك اه ودفع الاستبعاد كون العلم بالمعلول غير المعلول

بان الصورة الحاصلة في نفسه معلولة لذلك وتنعقل اياها بنفسها من غير ان يتصفا بغير الصور
مع ذلك ليست علة مستقلة لها قو بل انما يتصفا بها باعتبار ذلك المتعلقة بذلك وبيان
الاول باعتبار كونه عالما بتلك الصورة بذر الصورة باعتبار كونه عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني
باعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها المعلوم عندئذ واعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها
نفسها لا عند ذلك ومرجع هذا الى حال التركيب قوله ولا تنافيه اه دفع لما يتوهم من ان منشأ العلمية
للصورة بنفسها انما هو الحلول دون المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول
تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه اخر غير الحلول لحصل
التعقل المذكور قوله واذ تقدم هذا فقوله اه لما استحصل الشارح المحقق بعلوبه بالمقدمات
الخطابية السابقة برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم لذاته اذ ذاته
علة لمعلوله والعالم بالعلة علة للعلم بالمعلول فينتج من هذه المقدمات انه حصول المعلول
نفس تعقله فانه لما كانت العلة متحدين لزم ان يكون المعلولات متحدين لاستحالة وكما ان تغاير
العلتين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن الحاكمات قوله ثم لما كانت الجواهر
العقلية اه دفع لما يقال انه كون علمه تعالى حضوريا يشكل بالوجود ومآل الحاصل ان مشكل
الوجود ومآل متقرر في الجواهر العقلية وهي بما يقرر فيها حاضرة عنده تعالى فلا اشكال قو ومن
غير لزوم شيء من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في الرد على الشيخ
من كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تتأمل من ذلك وكونه لا يوجد شيئا ما بباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك قوله وانت هذا كلام اه محصل الابحاث
الحمسة الاول ان قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم فافهم قو بل
يكاد ان يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول بالصدور اي الحصول عن الشيء يستلزم
كون الصادر عالما وقد اخذ الجزء الاخير من الكلام الذي يشرح هذا الدعوى في الدليل ولعل الامكان
اخذه بالوجه العام فلا يكاد ولم يقل يكون مصادرة بين ان الحصول بوجه اخص غير لازم حسب
المفهوم من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له حسب الخارج قوله فتبين لان

الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف القابل كذا قالوا قوله تحكم
بحسب لا يفهم من المقدمات السابقة قو اذ المعلول الاول بالاعتبارات اه قال في حكمة العين
والعقل الاول الصادر عن المبدإ الاول يلزم منه الامكان لذاته والوجوب من جهة ولده ما
هية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها الصورة
الفلكية ويصدر عنه بالاعتبار الاخر عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر
انه يريد باحدى هذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من جهة الذي هو
المبدإ الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة بنفسها مع اراد التفصيل فعليه شرح
حكمة الاشراق قو متأخر عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى بها موقوف على حصولها
في تلك الجواهر وهو ظاهر لا يلتفت الى ما قيل ان المنع محال لانه يصادم البديهة قو على انه
ارتسام صورة الجزئيات المادية اي يكون وقوعه بامر من تحقيق الشيء لذهب الفلاسفة
في علمه تعالى بالجزئيات المادية قو وليست تلك الالات اه الظاهر ان هذه اشارة الى اعتراض آخر
ومعناه انه لو قوض الالات الجسمانية عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم
ايضا كون علمه تعالى بجميع المعلولات بنائيا على انه مبني على كونها معلولة لذاته تعالى بما يدل عليه قوله
ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر ولا ذات
ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايضا بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته
لاكثر من واحد ويرد عليه انه خلاف ما هو التحقيق لما سبق نقله عن الشفا وشارح الاشارات
ايضا ولو جعل قوله وليست تلك الالات تتمة للسابق بحيث ليست تلك الالات حتى يرتسم فيها الما
ديات وتتهيأ والمرتسم فيها حاضر عنده اذ لا يخفى بل نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض آخر
ويرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة بذاته فحصولها له تعالى بذاته تعالى اياها
دون الصور الحاصلة فيها فلا يكون معلولاته تعالى كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق فيما استأد
الحكماء كلها اليه ابتداء وكون كلها معلولة له تعالى ولو اريد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات
بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان الموثر هو فقط فيرد عليه انه لم يشترط احد هذا في
المعلول بكونه معلولا للفاعل ولو اريد انها معلولة في حيث الذات لا الذات والاعتبار معا

فلا يكون تلك الجواهر معلومة بذلك الاعتبار فرد عليه انه لم يشترط الحكم في كون المعلول عالما
صدور الاعتبار فيما ليت شعري ماذا اراد بهذا الكلام فانه كتبي امر كما نة رموز لا
ينبغي بالتقول ولا يتسرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذه انه قال كذلك في تعليقاته كتبها
على بعض مواضع حاشية الشيخ على التجريد للمحدث قوله الثامن اه نفض اجمالي يلزم
الفساد وهو عدم صدور المعلول الاول بالاختيار قوله يتوقف عليها الاختيار فيقال عليه
انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة ولم يثبت
صفة اخرى وراء السبعة او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير
القدرة فيما سيجيء انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة
والفرق بالقدرة ههنا وقع في البين لا ينفع في جسم مادة الشبهة فان الاختيار
لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظ واجيب عنه بان المراد يتوقف عليها الصدور بالاختيار
فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار في العبارة مسامحة هذا ويمكن ان يقال ان
من الاختيار تعلق القدرة والارادة لا بنافي توقفها على الصفات الثلثة فان تقدمها على
بالذات او المجموع الثلثة وتوقفه على كل واحد منها فاظ الا انه منافٍ للتفسير بما ذكر
فتأمل فانه قوله والا لزم الدور او التسلسل الاول على تقدير كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه
واحدا وهو محصل الدور او على تقدير المغايرة وعود التسلسل وهو حقيقة الدور والثاني على عدم
عود التسلسل ق لا يمكن ان يكون صدور المعلول الاول اه وايضا يلزم التركب في الصفة الحقيقية
وهي العلم كذا قيل وفيه تأمل ق فيلزم ان يكون الحوادث اه زاد بعضهم فيلزم تركب الصفات الحقيقية
فتأمل من ذكر بل عدم تناهيها لينطبق الجواب بانه يعلم البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء على السؤال
ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم على الا
فعال الاختيارية وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه قبل الحدوث كما في
افعالنا الاختيارية وانه ثبت بامتناع تخلف العلم من الواجب تعالى في وقت قدرته المقارنة كما فيه
في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمة السابقتين اعني الظنيتين
عند من السؤال الى دفع الاعتراض الثامن على المحقق الطوسي المبني على كونه تعالى فاعلا بالاختيار

في جميع معلولاته وكون العلم على الافعال الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن
مثل ذلك اه تحصل السؤال الاول انه يلزم من قدم الحوادث بناء على وجوب سبق العلم على الا فعال
الاختيارية يلزم وجود الحادث في علمه تعالى في الازل فيجب قدمها بقدم علمه بناء على امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى لا يجوز قيامها بذاته تعالى في الوجود العلمي السابق على احدوثها
في يقال ان قدمها في ذلك الوجود قديم لصفاته تعالى لا نسلم التركيب على ذلك التقدير والجواب
انه يعلم البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التركب
وقدمها باعتبار هذا الوجود قديم لصفته تعالى وهي انطباق الجواب على السؤال والاعتراض
الموقوف على السابقتين لزوم الفساد المذكور وقدم الحوادث وبالجملة اثبت انه ههنا
العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها
بالاختيار فتأمل فيمكن ان يكون هذا سؤالا لا يلزم من حدوثها لزوم تركب صفاته
الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المتناهية ولم يكن في الجواب السؤال
بدفع الثاني لظهور انه قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن ان يكون
هذا سؤالا لا يرد من اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين وبعد تحقيق الجواب يبين فساده
على تقدير شارح الاشارات وبيانه جريانه على سياق المتكلمين وما ينبغي على ما ذهب اليه الحكماء فافهم
قوله ينتهي الى وجود واجب وكلاهما على اي الى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا ينتهي
بالنسبة اليه مختارا وكون الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بنى عليه الاعتراض
الثامن على المحقق الطوسي وهو انه تعالى فاعل بالاختيار في جميع المعلولات ولو قال انه في الاز
يحب صفاته الثابتة فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات كما ان اوفق بالمقصود اذ الحق ههنا
السؤال انه دفع تلك القاعدة لدفع الاعتراض الثامن على ما يظهر من قوله ولا يخفى عليك انه لا
يمكن مثل ذلك على التقدير الذي قرره شارح الاشارات فتأمل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو
كون الممكنات موجودة في علمه تعالى كون وجودها في غير محل علمه قوله جار على سياق مذهب المتكلمين
وهو كون صفاته تعالى زائدة على ذاته اذ على اي حين كما سيأتي مذهب المتكلمين واجرى المحقق
الطوسي على مذهب الحكماء قوله وفي العلم الاجمالي ان تكون العلم اه وذكر بان تحصل الكل عند الترك دفعة واحدة

قال ابن سينا

بصورة واحدة بسيطة مخالفة لباقي صور كل واحد منها فيتوقف النظر في كل واحد منها على لحاظ اجمالا
لا تفصيلا حتى يلزم الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان الشيخ اذا ارتسم في العقل
فانه كان ملاحظا للعقل ممتازا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمالي وقال اذا حصلت
الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء ملا
حظة منفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب ذلك ذهوله عنها والتفاته الى شيء اخر بل
يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره من الاحساسات ما اذا رأينا
اشياء كثيرة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا حدقنا النظر الى كل واحد حصل
حالة اخرى تفقدها ويميز بعضها عن بعض بتلك الحالة مع ان الانبعاث في الحالتين واقع فالحالة
الاولى تشبه بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي واعلم ان الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين
الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالمركب والا لزم احد
الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما باطل بيان
اللزوم انه اذا علم المركب مجملا باجزائه فلا يخلو اما ان يتميز العلم بالاجزاء حاصلا اولا فان لم يكن لزم الاول من
الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يتميز تلك الاجزاء متميزة في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها
عن غيرها فيكون معلوما تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا لا نسلم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم لزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشيء العلم بامور
غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما ذهب اليه المتأخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي من
ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به مع العلم بامتيازه
عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا الفعل في نفس العلم بل هو اعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم انضمامه
اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع امتيازه ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم بأي لازم او ملزوم لذلك
مع عدمه فالصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ كما ذكره سيد المحققين
قدس سره في حاشية الطالع والثاني انه اذا لم يحصل بعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل لم
يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه وانه حصل الكل اجزاء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والا ورد
فنقيض الثاني وهو انه العلم به يستلزم العلم باجزائه مفصلة وجوابه بانه حصول صورها لا يستلزم

كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء مقصودا
اولا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وجزمه عن غيره والتفت حينئذ اذا عنده متميزا عن غيره كما يشهد به الوجدان
ولم يقصده كذلك وحصل في ذهنه في بادئ بلاحظه ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه فقصد الاول
هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد
الاول هو ذلك المركب واما اجزائه فهي مقصودة له بالقصد الثاني فيجب ان يكون الوجود الخارجي في
الوجدان اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي ملحوظة
في قصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان ملحوظا مقصودا بالذات كان اجزائه
مرتسمة فيه قطعا لكن لا يجب كونها ملحوظة منفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون عنده
حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك القصد بعينه
الى الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس
العلم بالشيء لا الى انضمام علم اخر اليه فانه المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره ممتازا
تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالتين وهذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا
يخفى ان كون علم تفاصيل صورة واحدة مخالفة الى صور الاشياء كما هو في العلم الاجمالي على ما قاله الرئيس
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة
واما عدم معلومية جميع الاشياء له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فانه قلت انه هذا صورة الكل المجموع
ولا يلزم وجود الاجزاء فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان لحاظ بالبال كصورة الكل وفرق بين الا جمال
والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم تحرك النظر اليهما فانه البصر في
الحالتين هو الجماعة قلت انه العلم الاجمالي على ما قالوا فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة
ولا يخفى ان بودهذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة
هي الاحضار بالبال فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء مشاهدة وليست لحظا بالبال ولو سلم فالقول
بوجود الاحضار في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالى لا يخفى ما فيه اللهم الا ان
يقال كون علمه تعالى اجماليا لا يخفى انه العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من تلك المعلومات
معلوم له تعالى بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها لحظ وملتفت له تعالى بالتفات واحد هو بين ذلك العلم

والخطاء كذكر وتشبيهه بابصار جماعة دفعة من غير تخدق النظر بين تشبيهها من جميع الوجوه بامور
ة وجه وبعيد من الغرض على ما شاهده امثال هذه التشبيهة في امثال هذا المطلب فعلم من التمثيل الذي ذكره من
حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا قال المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما
اذا سئل عن مسئلة معلومة كذا فيقبل الشروع في الجواب نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبداء التفصيل
المعلومات التي في تلك المسئلة واذا شرعنا في الجواب وبينا الفاعل واحدا واحدا تمثلت واضحة عند
العقل ممتازة ولو تأملنا متأملا وفتشنا احواله نجد اكثر معلوماته كذلك لا تفصيلا لاجزائها عنده يكون له
الاستحضار والتفصيل فتوهم الشيخ الجديد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث قال وليس ذلك بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وبقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقوله فان لو فرض انه
الامر في المثال كذلك معناه ان توهم الشيخ الجديد صائفة فان المجيب في تلك الحالة عالم بتلك المسئلة
بجميع اجزائها بالفعل ولا يتم سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا نسلم انه الحاصل في التمثيل كذلك
والغرض من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الفهم فلا يضر عدم مطابقته للممثل له اذ يكفيه المناسبة
في الجملة وهي ان تلك الحالة البسيطة مبداء لتفاصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه
سبحانه وتعالى مبداء لتفاصيل الاشياء خلافا لهما في الخارج ق وقد تحقق ذلك اي كون العلم الاجمالي علما
بالفعل او كون الغرض من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل اريد وقد من افراد اللعل لايضاحه يا سبيل
التقريب بخلاف الشاهد فانه جزئي بذلك لاثبات القاعدة والاول اسهب بقوله في الكتب العقلية قوله
فيتبين ان تلك الممكنات الموجودة في علم تعالى اعني قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا يخرج من هذين الشقين
باعتبار الوجود العلمي لامتناع كونه وجودا بنفسه على الذي هو مذهب ذاته تعالى مذهب الحكماء
اذ يلزم حينئذ اما ان يكون ذاته تعالى محلا او الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما مما تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا
بخلاف ما ذهب اليه ارباب الظواهر واما على ما ذهب اليه العارفون القائلون بوحدة الوجود وانه
لا شيء حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه تعالى عين ذاته الذي هو عين ذاته
فان علمه بذاته الذي هو عين ذاته عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته بصورة الاعيان الثابتة في ماهيات
الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان الثابتة ظهور وتجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته

فلا

فلا يتصور فيها الحلول والارتسام لاقتضائهما المغايرة في المحل بذاته مع حاله لاستلزام كل ذاته
مع معلولاته وبهذا الكلام يدفع من فهم من كلام المتكلم انه يلتفت اليه الباري تعالى حقيقة الى ما ذهب
اليه العارفون فوده انما هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء ق وهي في هذه
الوجود منحازة فلا يلزم من قيامها بالمحيب بهذا الوجود بذاته تعالى تلك صفاته الحقيقية كذا ذكره
بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر الصفات الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين والكلام فيه والظ
ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهية في علمه تعالى حتى ينتقض برهان التطبيق به
فلا تغفل ق ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين اه وذا ستوضيحنا هذا البحث
فيما سبق اللائق صنيع لي هنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين والحكماء على الاحتمال
الذي ابداه الشيخ الجديد للتمييز بينهما فلا باس بذكره فاقول كما ان المراة سبب للانكشاف سبب العكوس
الغير الموجودة على قوله الاشفة كما تقرر تكذكر على تعالى سواء كانت غير الذات او عين الذات سبب للانكشاف
بسبب صور المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه وكما
ان العكوس غير قائمة بالمراة والاختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك المعلومات في الوجود
العلمي غير قائمة بشيء وممن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعلوم العرف لانتكاس
في ذاته تعالى ولا قيام شيء بذاته تعالى على مذهب الحكماء حتى يكون شيء واحد قابلا وفاعلا ولا تعدد الذوات
لانها موجودات علمية لكن ينبغي انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة في علمه والاجمالي في
العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف بالماهية للعلم على الاحتمال المذكور اقلهم الا اذا يقال انها
في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيهها بالعكوس فتامل وانصف
ولا تجعله تشبيها تاما حتى لا يبعدك عن المرام بمراحل فان امثال هذه التشبيهات في امثال هذا
المطلب مقربة من وجه ومبعدة من وجه اخر على ما ذكره الشيخ في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق
ق ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علم تعالى قائمة
بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه
الدفع انه المثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذاتها بخلاف ما اجرى في
الممكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية

فلا يكون محل المثل عليها او لما كونه المثل جواهر وكون المعلوم اعم فغير ما منع عن المحل المذكور لان
القول بتحقق جميع افراد اللازم يستلزم القول بتحقق جميع افراد الاخص ايضا ق وهذا اقرب اي
الى القبول والحق مما قيل انه علة اه وجه اشارة الى ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو
الصواب وقوله وذلك لانه كون العلم بالعلة اه علة للحق بنية ما قاله ثم قال قوله ولو سلم انه
كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول متباينان ولا يجب ان يكون
العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر فان قلت انهما باعتبار وصفهما متضايفان فان مشهور انه قلت
ان المتضايفين يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريين او تحققيين قوله واعلم انهم ذكروا هذا
عود الى الدليل المذكور للذاهبين وابطال بدليل اخر قوله ولو صح ما ذكروه انه يقال اي انه يثبت المطلب
بدليل اخر ما ذكروه وهو ان يقال انه من جملة احواله اه اذ فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب
ما لا يخفى وهذا القول بطلانه اذ يلزم من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء فما ذكروه ليس بصحيح ق وفيه
ما اشرنا اليه بقوله والقول بانه هذا الوجود الخارجي باعتبار انه صادر عنه بالايجاد وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله ولنا في تحقيق
مذهبهم كلام يعلم من طور علم الكلام قال في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته
بل هو بذاته لذات العلة شاء من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال
فالمعلول اذن ليست الا اعتبارا بالحضا انه اعتبر من حيثية نسبة الى العلة يعني الانحاء الذي ينسب اليه
كان له تحقق وانه اعتبر ذاتا مستقلا كان موجودا مباينا ممتنعا فالثوب اذا اعتبر له صورة في القطن
كان موجودا وانه اعتبر مباينا للقطن ذاتا بحاجة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك
مقياسا لجميع الحقايق تزف قولي من قال الاعيان الثابتة ما شممت رايحة الوجود وانهم نظروا ولا
يظهر ايضا هذا وبعد هذا الكلام ينكشف اسرار من جملتها ما سر علة شيئا ونقائه بشيء حضوريا لا ذهنية
يعني ما مباينا اثره في تقابل يعني الزوراء ويمكن ان يكون غرضه يعني ما مباينا فيما سبق بل يكون جميع اعتباراته
بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي والبذاتة مع قيد الاول اعتبار للمقيد في العالم والثاني في
المعلوم وهكذا اذ التنبيه في كل قيد يميز ما في الاخر وكل التقادير يربط اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته
لا الاعتبار ولا شك انه اذا تعقل هذا الشيء باعتبار علم بنفسه من حيث هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي

الاعيان الثابتة

عالم به باعتبار او باعتبار عالم به باجزائه فتدبر فيه بالجملة ترجع بالحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلوميته او
كلما فان قلت الحاضر عنده او الحاصل او كلما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا والمحذور
لان الذات مع القيد مغايرة مع الذات من حيث هي قلت فيكون الذات ايضا كذلك في ضمن
المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم مغايرة الشيء لنفسه قوله ونفي السبئة
قد يكون للوحدة اه ونظره صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه
كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع قوله وايضا المحذور في ان تكون الذات اه فيه ما ذكرنا سابقا
اللهم الا ان يقال ان حكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من حضور
كل واحد من الاجزاء يعني ما تشهد به البديهة قلت هو كذلك في الحاضر وكذا لا يعني في الحاضر عنده فتختار
ان الذات مع قيد عالم به فيحيث هي وهذا هو السر اختيارا ان لهذه الصورة هنا بالذكر فتامل
قوله وعدم الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى انه مشيئة الفعل الغير
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح
منه ترك الفعل وهذا يعني به ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك بارة وتركه
خالد وغفله حاجت دوين ذيبارا والحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هو المشيئة المتعلقة في الازل
بوجود المقدرات فيما لا يزال الذي يتكون متوقفا بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية ق واستناع
التركب بسبب الغير وهو علم بالترك ونقض قوله لكن العاقل يغمض عينيه كلما قرب ابرة اه قال
الامام حجة الاسلام ان هذا الحق بالافعال الطبيعية ق لانه المقتضي للقدرة اه هذا دليل لحصول
القدرة بسائر الممكنات يعني ما يفهم من المواقف وشرحه فالمراد بقدرة تتعلق بسائر الممكنات اي جميعها
والدليل عليه انه المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والصحيح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع فتبين ان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل
الحق من ان المعدوم ليس بشيء واما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا
يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لامتنع اتصاف البعض بمقدورية تتعدد دون البعض كما يقوله

وان المعدوم

الحكم ففي قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض الحدوث والذاتية المتميزة بها
مانعة من تعلق القدرة به وفي قانون الحكمة جاز ان يستند المادة لحدوث ممكن دون اخر
وفي التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء انتهى واما اصل القدرة
فقد استدل عليه من حدوث العالم بان اي العلة يستلزم قدم المعلول وقد تقدم بيانها
به يعلم ان هذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع فعليك بالمواقف
وشرحه ق ولان الامكان مشترك بين الممكنات دليل اخر ايضا على عموم القدرة كقوله ولان
العجز عن البعض نقص اه ق وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اه اورد عليه بانه ان اراد اختياره
في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فسلم لكن لا يلزم من
انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شيء بالاختيار على
ما يريد عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخر بالايجاب او من الواجب
ذلك الشيء كما تقرر فعل فعلنا فتبصر لا نستطيع على ترك الفعل الثاني واجيب بان المراد بالاختيار
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وقولنا احتياج الى هذا الجواب ما قررنا لانه مؤثر
في الوجود لا هو وان الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء وعلى هذا كان الاولى ان يقول من
الاستناد الى الواجب بدل الانتهاء ويكون المبتدأ من الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري
شيء بتي انه تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما يقول الاشاعرة من ان صفاته تعالى صادرة عنه
بالايجاب والموجودات البائية من الممكنات بالاختيار والمراد بالممكنات ما عدا صفاته
فعل الله تعالى ومقدوره زاد قوله ومقدوره لان افعال الاضطرارية ولو كانت خارقة
للعادة لا ترد على التعريف كما لا يخفى ق ان الارادة مدلول الامر اولازمه له اورد عليه
انه ان اراد انه يستدل من انتفاء الامر على انتفاء الارادة فهو ممنوع لجواز ان يقول بدل قوله لعدم لزومه
او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله
او لازمة لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب بان الارادة لما كانت لازمة للامر
هو وعند التزود والهارب من الحيوان والتائم مأمور به فيكون مرادة فلا يكون التزود والهارب

في الحيوانات والنائم مأمور به فيكون مرادة هو فلا يكون الشر مرادا لزوم ضرورة امتناع ارادة
الضدين اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور والمعاصي على نفي كونها مرادة
بل لوجود الامر في ضديها مانع لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوده في الاخر لما امكن
تنزيل عبارة الشيخ على ما ذكره المجيب وليس كذلك والحمل على غلط النسخة بابا قوله في الجواب لان الامر
قد ينفك عن الارادة فانه نفي لملزومه لا للازمه وحمله على تحقق الارادة بدونه الامر الذي عن
تحمل فتامل ق والرضا هو الارادة اجيب بان الرضا ترك الاعتراض والارادة يوجد الكافر
يوجد من عليه ويواخذه به وكان الشيخ يوجد من هذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضا
من اخر كلامه كما سيجيء ان شاء الله تعالى ق ومن الثاني انه الواجب هو الرضا بالقضا الى قوله لا
باعتبار الفاعل يعني ان النسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته وايجاده اياه ونسبته اخرى الى العبد
باعتبار محليته والكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر
لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء
اخر اذ ومع ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا فايدة قضاء الله عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وتر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها واحوالها على ما عند الفلاسفة فانقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود في يكونه على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي
هي مبدأ الفيض على الموجودات من حيث علمها على احسن الوجود وكمالها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني بكسبها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمقتول ينكرون القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه بها ويسندون
وجودها اليه تعالى بل الى اختيار العباد وقد تحقق هذا فاعلم قلت اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف
يتصور فعليا كسببا لوجود المعلوم على ما ذهب اليه الاشاعرة وبينه الشيخ في رسالته الجديدة
قلت العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث
انه بعيد كوسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له بسببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا للعلم
المعلوم لا ينافي سببا لوجوده صرح السيد المحقق في حاشيته على النوع القديم للتعريف قوله ومع قطع

النقوض ذكر لا حسن ولا قبح نفليتين عندنا فلا يكون خلق الطاعي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون
خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا بزعمهم اشر عباده حاصلا بامر الشارع وهو الله تعالى ولا يجب عليه
فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قلت ويلزم في المثال المذكور هذا ايراد على الجواب الاول والثاني
لا بتنائهما على الفرق بين الارادة والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا
وان العبد اذا خالف السيد في امره مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكر والحال انه اذا
خالفه ولم يات بالمأمور يكون مطيعا لاتيانه بما يرضاه وكذا يلزم كون الطاعي مطيعا فان العبد
اذا اتى بما يرضاه السيد مع انه خالفه يكون مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يات بالمأمور
يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومخالفته له فيما امر به ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال
لم يتم للسيد عذر في صورة المخالفة لان السلطان يقول انا لم ياتك بالمأمور لرضائك فيما انا لم يتم عذره
اذا علم العبد رضاءه وارادته او كان لارادته تاثير في فعله والا فيقول السيد لا دخل لارادتك في
فعله وتركه لانه لا تاثير لهما فيه ولا يعلمها ايضا فانما يخالفني لعادته لكن لا يرضى فيما اخبر عنه لان المخالفة
وهو الواجب لارادته تاثيرا في فعل العبد بالايجاد ويمكن ان يقال ان حاصله التفرقة بين الارادة
المبحوث عنها والرضا والتمييز بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يوزن به فان الاول
هو الامر الذي هو التشريعي والثاني هو الامر التكويني الذي هو عين الارادة والرضا اعني ترك
الاعتراض عما يترتب على موافقة الاول ومخالفة الثاني اذا خالف الاول وعند الفلاسفة الحي
هو المدرك الفعال او ينتج منه الدرك والفعل فالحيوة في حقه تعالى انما هو كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر
وافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة لولا اختصاصه
بصفة يوجب صحة العلم الكامل الشامل لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين
ترجيحا بلا مرجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كان لصفة
اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هو في الا نهاية الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المصنف في المواقف بان الحق ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لسائر الذوات فهو نفسه هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح وفيه
عند صفة زائدة على العلم والارادة اه لا دليل لهم يعتد به على اثبات صفة زائدة على نفس الصحة فان

جعل امر صحة العلم شرطا اراد زيادة على نفس الصحة فمقبلة بالدليل صرح به المصنف في المواقف و
لسيد اجوبة باسمجوعات والبطرات فانا نقول بالبديهة انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه
يحصل لنا حالة اخرى مشتملة على الدرك وهو الابصار وكذا السميع فلذا يصح تعالى البصر والسمع صفتان
زائدتان على العلم لظواهر النصوص الاترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت بانها
صفة فينه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمها حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض
لاثباتها لخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو يجمع
الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض لشاع مثله في الصفات الاخرى كالقدرة والارادة
والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى
العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالغايرة والاحتياج الى الآلات انما هو في
حقنا قال الشيخ في الرسالة الجديدة ليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك اي على ارجاعهما
الى العلم مع انه تسمية وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص واعتقد فيما بعدهم الوقوف على
حقيقتها المقصورة والتكليف انما يتوجه بمعرفة الله تعالى بحسب الوسع فانهم انما كلفوا بان يعرفوه
بالصفات التي علموها وشاهدوا بانهم مع سلب النقايص الناشية من انتسابها اليهم ولما كان الله
سبحانه واجبا لذاته عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلفوا بان يعتقدوا ان تلك الصفات
ثابتة له تعالى مع سلب النقايص الناشية عن انتسابها الى الانسان وبانه يعتقد انه تعالى واجب لذاته
لا يلزم عدم الجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات ولم
يكلف باعتقاد صفة فينه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبة فينه بوجه ما ولو كلف به امكن تعقله
بالحقيقة ومن هذا علم سر قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدروا الله حق
قدره ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فينه غيره
فانه كلي اذ لا كان تعينه لذاته او لجزئه او لما زمه او بفاعله او لما يتوقف الفاعل كما قيل يكون
نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر فيجيء بهذا يكون المراد بالكلي في قولهم لم يكن له ماهية كلية الصادق
بالكثيرين وهو احد معنى الكلي كما سبق في الشرح والحاصل ان واجب الوجود كلي بمعنى فرد مع
امتناع غيره لان تعينه وجوده وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كان

الامور المذكورة في عينه الذات في كلها لزم ان يكون متقوما بها بحيث يتوقف ذاتها فيلزم عدم تحقق الماهية
بواحدة وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بهذه الواحد فلا بد ان يكون التقوم بواسطة امر اخر غير
الذات فيحتاج الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود يجب ان يقرر بقيد كان ممكنا
هو فان قلت لم يجوز ان يختلف الماهية في ذلك التقوم ويكون نوع كل منهما مخصرا في فرده قلت لانه
حينئذ يكون الوجود وجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة
غيره فيه وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزام كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فاخر وهذا
تفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات من ان وجوب الوجود لا ينقسم بالجملة بل يجب ان يكون بحيث يختلف فيه بالوجود
والامكان معلوما وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض نقايضه من ان الابهري ايضا ذكرها
انما يرد على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا فلا بد له من برهان اخر ووجه
اظهر به الى الدين وفهم من علل كلامه بان كل واحد منهما الوجود والتعين جزء حقيقي فلو كان له
تمام ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزء الحقيقي كليا حقيقيا
وانه ضروري البطلان هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية عين افرادها الجزئية فكانه يشغل عن تشغلهم
للكلي المخصر في فرد مع امتناعه يمنع بالوجوب قوله وقد يسئوا على ان في المثل من الممكنات كما هو مذهب
الاشعري الخاص بهذا الدليل مختص بنفيه وتفصيله انه لو وجد له مثل مشارك له في الحقيقة فاما ان يكون
واجبا ايضا او ممكنا والاول باطل كما قرر من برهان توحيد الواجب على ما فصلنا انفا وعلى الثاني يمتاز
كل من الواجب والممكن في الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان في نفسهما
مشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل فانه باطل للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل
من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب
في الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر انه لو قدر ان اول
الامر لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
لو ما توجه ان يقال لم يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية للماهية مع الخصوصية
كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروض للعوارض مع العوارض واعلم ان التوحيد
اما لخصر وجوب الوجود او لخصر الخالقية او لخصر المعبودية وذهبوا الى ان المتقدم لاحدها فقط

مؤثر موجد وليس كذلك اذ ما لم يتقدم الثلثة لا يكون موجدا وكل ما يدفع بان يبنى على استلزام
كل واحد للاخر اما استلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث
والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم انعقاد الثلثة عند انعقاد واحد منها
انما هو بمناد لحض فانه تبين اندفاع ما قلنا فاعلم مما تلو عليك انهم ان منشأ حصر المعبودية
حصر الخالقية ومنشأ حصر الخالقية حصر وجوب وذلك لان التوحيد المتكلم به كما احدا فانما هو
انعقاد عدم الشركة في الالوهية وهو امر ما والمراد بالالوهية يجيء ما في شرح المقاصد هو وجوب
الوجود والخالقية والمعبودية اي الاستحقاق للعبادة من فحواهما وقد تقرر ان العلة
بالحقيقة ما يكون مصحح الفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة
موجود وفطرة العقل يشهد بان الموجود المتصور مصدر للوجود ثم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا
لتاثير الفاعل الحقيقي والماهيات الممكنة كما في حد ذاتها بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مبدءا
بالفعل واما وجودها فانه صادر بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق بالماهية
بما هي بالقوة وهو يتخلص بالقوة فلا يصح مصدر احقيقيا لما هو الفعل كذا نقله الشيخ في الرسالة الجدية
عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود الثابت الذي هو
الماهية الذي هو الواجب فان لا مؤثر في الوجود الا هو وتاثير الثاني في التسمي ليس بالحقيقة
بل هو اما بعد الاعداد وبهذا الحكم ما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة فانهم
يجيء التاثر مشتاقة حصر وجوب الوجود لخصر الخالقية واما مشتاقة حصر الخالقية لخصر المعبودية
فيتوخذ من قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم وما تعملون فانه فيه دلالة على ان الله الذي
خلقكم واما كم هو الحقيقي المعبودية لانه لا يحكم قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فانه اجمالة
المعتزلة حيث يقولون نحن اثبتنا الاول والتوحيد فنفوذ الصفات الزايدة بناء على ان القدم انما
في حواهما وهو منشأ الخصر المعبودية ثم تحقيقه بنا على الجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق ومن
هذا ظهر لك استدلال الجمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا بما يتناقض على ما هو المشهور منهم فانه
يتبين بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا ابتدائيا وبالنظر الى القسم الثالث كما لا يخفى على المتامل
في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه للموحد حديد حقيقا والله ولي التوفيق ثم اعلم ذكر المتوحيد

مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول فوق حاك السماكين الى الله تعالى وهو ان يتحقق بعلم اليقين
او بحق اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا هو وقد اكتشف ذلك على الاستقراء امام وراء الحجب القوة
الفكرية او اقتبسته من انوار مشكوة النبوة فان مذهب قليلا ما يخالف نص الكتاب والسنة
ومن نتايج هذه المرتبة التوكل وهو ان يتكل امور كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده
والثاني والثالث التوحيد والصفاتي والتوحيد في الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق
مر الاشارة الى دليله في نفي المثل اشارة الى الدليل الاول واتمام يقال وقد مر دليله لان عنوانه
مطلوبه نفي المثل او لانه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل وقيل في قوله فيلزم التركيب المنافي
للوجوب اشارة الى دليله وخلاصته ان لو تعدد الواجب لاشتراك افراده في وجوب
الوجود الذي هو عين ذاتيهم عن حقيقتها فيجب ان يغاير خصوصية فيلزم التركيب المنافي
للوجوب في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كونه من ان هذا البرهان ينتج استحالة وجود
واجبين متساويين في الماهية ومن الجايز ان ينتفي موجوداته مختلفاته بحقيقة نوع كل منهما
في شخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما كانه توجد مطلقا بالنسبة الى سايز الوجودات
وقد بينا في الذي فاعه على الدليل الاول بما فصلناه سابقا فتذكر قوله فتأمل ليس الامر بالتأمل اشارة
الى منع لزوم كون اثنين فاعلا لشيء على التقديرين الاول مستند الجواز ان يكون الفاعل هو المجموع
المحفوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع المحفوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع هو
معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاشتراك في لزوم كون اثنين فاعلا
لشيء على تقدير ان يكون المجموع فاعلا فانه قلنا اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يبقى هناك
مجموع وراء الاحاد قلت بديهة العقل يحكم بوجود المجموع وراء الاحاد اذ وجود الكل عند
وجود اجزائه ضروري كما سبق فانه قلت انه هذا السؤال يؤخذ تارة مجملا وتارة مفصلا
وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وانه نقل الكلام اليه ماخوذ بالاعتبار الثاني
ونحو بهذا الاعتبار الثاني اثنانه كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اولس لوجود الا بهذا الواجب
وذلك الواجب وكل منهما كما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في
الملاحظة لا في الامر المحفوظ فالوجود في الخارج في صورة الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز

كونه

الثاني التوكل

كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات
من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات الى علة فاعلة
مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة لها بالاجمال لان الاجمال والتفصيل
مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود الخارجي
متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود فان قلت لم لا يصح احتياج هذا المجموع الى
فاعل مخصص للمقدمة القايلة بان كل ممكن يحتاج الى فاعل مستقل بالذات لم يكن الممكن مركبا من
الواجب قلت هذا التخصيص في القضية الكلية الفردية من غير سند معتمد فانا اذا فرضنا
هذه القضية على العقل يحكم حكما كليا من غير استثناء ولو سلم ذلك لانفتح باب التخصيص في كل قضية
كلية بعد صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من الموارد هذا هو التحقيق الذي افاده
الشيخ في بعض رسايله وقيل وجه الامر بالتأمل انه يلزم على التقدير الاخير كون الواجب
معلولا لجزئه لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج
الجزء اليه فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين محتاج الى جزئيه مع استحالة
احتياج الجزء الى نفسه كما مر قلنا انه الجزء علة فاعلية للكل اولا واورد عليه ما حاصله انه
ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم الاحتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو محض
الاجزاء من غير انضمام شيء اخر اليه الى الخالق انما هو احتياج الاجزاء كلها او بعضها على ما يشهد
به بديهة العقل والمثال الاخير المركب من الواجب والممكن فان العلة الفاعلية له انما هو جزئه
الواجب وعلى الكل بامتناع الجزء الاخر وانا سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون
الفاعل المستقل في الكل او لا في كل جزء منه مستندا بالمركب من الواجب والممكن وبالجملة
الامر بالتأمل في هذا المقام انما هو لدفعة الكلام ولدفع ما يختلج في الاوهام واعلم انه التنبيه
اشارة الى تعليقات الدليل المذكور حيث قال كل اثنين والواحد منهما معتدم طبعا على انه
يتصور وجود واحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود هذه
مقدمة كلية اذا ضم اليها ان واجب الوجود يجب [illegible] فقيله هي به فتنتج ان الاثنين لا يتصور وجود منهما او
جود

الوجود انتهى فانه بهذا الكلام تحامل ما ذكره مفصلا فتامل حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق قوله قد اشتهر البيه في الاية كونها اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا
نقليا ففرع لان لولا لامتناع الاول لامتناع الثاني اولا نسلم ان لا يكون المراد بالاية الخالق
بل الواجب او الموجود لكن اللازم المتالي وهو انتفاء الخالق او باعتبار انه المراد حصر الخالق والاية
ينفي الجميع اللهم الا ان يقال الدليل على بطلان الجميع يدل على بطلان الاثنين بلا فرق قوله ويمكن ان يقال ان
المقصود انه سيد المحققين قد ذكر هذه القدر برهانه المليين في تقليقاته على حكمة الاشراق بقوله ولا خفاء
في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فليتأمل اما ان يكون للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت
اولا والثاني يوجب عجزه ازلا مانع له من ذلك الا الارادة او في حقه ان ممكن في نفسه على الاول يلزم
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز
والا لزم امكان احدهما وامكان الاخر كما لا يخفى انتهى واشار قدس سره بقوله ازلا مانع له من ذلك الا الارادة
الاولى اه الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه بخلافه بخلاف ما
امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا ينقض بصورة التوصيل لان الارادتين متضادتان
من مريد واحد فائدة الواجب احد الطرفين مخصص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما
معا في اله واحد بخلافهما من مريدين على ما صرح به بعض المحققين في تقليقاته على الشرح القديم النسخة
واما الثالثة فلارتفاع النقيضين ولزوم المحال ايضا كما علم في تقريره قدس سره للبرهان فالجواب انه
لا يخفى انه جواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكوين في الفساد والحاصل انه لو تعدد الاله لم يتكون العالم
لانه لو كان فلا يخلو من ان يكون بقدر كل منهما استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما على الاول
يلزم توارد العلتين على معلول واحد وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والخالق والعاجز لا يصلح الوجود فما سبق قد اشير فان قلت الاية دليل اقناعي
على اثبات التوحيد بلزوم الفساد على تقدير التعدد وهو ليس باستدلال ويستلزم ما ذكر ابطال التمانع ويجوز
ان ما قرره الشيخ في جواب النقض المذكور على اهمال التمانع وهو ليس استدلالا بامكان التمانع فيه
لزوم الفساد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية الكريمة بالاشارة الى الدليل
وقوله ان بل يكون تنزيل الاية على ارادة قيام الدليل التوحيد المذكور في كتب الحكمة بعد تاويلا

الفساد بعدم التكوين فان مدار هذا على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد وقال العلم الثاني
في النصوص وجود لا ينتظم بالجملة على كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق منا نقله ايضا في الشيخ
وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاية مستلزم لعدم تكون العالم و اللازم
بطل واللزوم مثله فظهر سر قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لعند تاويل المذكور قوله لو اراد الا
استقلالا قيد المراد في قوله لو اراد لا استقلالا لانه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة
الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بينه ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
انه في الاول لا يلزم ان يكون مريد الايجاد والاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحد اراد
رد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان معنى
ارادة الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم فاراد الايجاد والاستقلال يكونا من مريد واحد وفيه
ما لا يخفى قوله لانا نقول اه اثبات للمقدمة المم ورفع للمنع بابطال سنده ومحصله انا اذا اتفقنا
على الايجاد بالاشتراك فنقول اراد تهما به يلزم المحذور الاول على تقدير كفاية كل من التعلقين
والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهة العقل وما اورد في سند منع الملازمة الثانية
لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب على المثل المشهور المذكور قياس مع الفارق فانه
قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب تعالى فقال يجيء من قرائح
فقدر الى الاب امثال هذه الكلمات كثيرة في كلام المحققين من الصوفية هذه الامة مثل ما نقل
عن امير المؤمنين وامام المتقين بدوت الموحدين على ما رجحه من قوله انا الذي نكلم عوذ بين ف
طوى وما نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس سره من قوله ليس في جبتي سوى الله
سبحانه اما اعظم شاني واشاله كثيرة وكانوا يسمون المباري بالاباء ويدل عليه قول يجيء الى ذا
الى ابي وابيكم يبعث لكم العاد قليطا حيث قال وابيكم ان لا تقولوا احد يحمل له تعالى في محا
طب ذم ايضا والعاد قليطا لفظا عمراني معناه الخارق به الحق والباطل قوله وانت تعلم
ان المتشابهات في القرآن ويلزم من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل
العقلي تاويل المتشابهات واجب على ما يرد عليه قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اريد ولم الحق
كالمبتدعة حيث يتبعون ما يتشابه من ايات فحملوه بظاهره او بتاويل يطابق اهوائهم الفتنة اي طلب ان يفتن

فارقليطا

معلم المتشابهات

الناس

٥

ايهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة الحكم بالمتشابه وابتغاء تأويله اى وطلب تأويله
ما يشهد ويدعى الى الجهالى على ما هو مذهب البعض بناء على وقفهم على قوله تعالى الا الله فانهم
ضموا المتشابه بما استأثره الله تعالى بعلمه اى بادلته القاطعة على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو
المراد واما التفصيل بناء وبيانها الى ما علم من الدلائل وردها الى المحكمات فانها ام الكتاب
واصله وزيادتها بقدرها وهذا مذهب ائمتنا الشافعية فان المتشابه هو المحتمل الذى لا يتضح
مقصوده لاجمال او نحو الفاظ الاباحة للتخصص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر لبيان الحكمة
فى انزال المتشابه آت وهو انه يظهر بها فضل العلماء ويزداد هم على الله تعالى تعبدا وفى تدبرها وتحصيل
العلوم التى توقف عليها استنباط الدلائل منها والوقوف على معانيها والتوفيق بينها والمحكمات الى الدرجات وكان الله لم يهدنا لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث
قال تردها العلماء بالتأويل الى ما علم من الدلائل والمحكم السليم فى تأويل المتشابه كلام بين
بداءة وقد ردت وجه بناء على ما مر فى حاشية ونزول عطاس اصبعيش فقار حكم قد
يمنع جلاد وخط وانت تعلم ان الظهور وراء هذا تشنيع يلزم بان يفهم الاولون بالظهور
غير ما يفهمه المتأخرون بالظهور وقوله وهذا قرينة على انهم اراد وا دفع لهذا التشنيع فقط
فانهم ما اراد وا من الحلول الظهور استقامة تصحيحهم لا دفع التشنيع مطلقا وان ظهوره
تعالى فى غيره واولاده اما فى قبيل ظهور الانسان فى صوره افراده او فى قبيل ظهور الورد فانه يتبع بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر بتشبيههم بظهور جبريل فى صورة دحية الكلبى وكلاهما مستحيل
عليه تعالى من ذكر على كبير واما الظهور بالمعنى الذى ذكره الثانيون بوحدة هو فى طور وراء العقل
مع انه لا ينافى المذكور به بان يتصف بنوع كما يتصاف افراده فى الازل الى الابد قبل لا يتضح
مسبوقية الكمال اخر فانه لو كان كل منها كالا مثلا ولم يتصف فى وقت من الاوقات بواحد منها
يلزم النقص من ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وان لا يلزم
شئ من ذلك اشترط والا شئ فيها الكمالات ولا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت لانه
وارد عليه ما حاصله ان الكمال فى الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد واحد
منها فالخالى عن كمال فرد لا يذم شئ بتصف بالاخر وحصول الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الانتفاء

اين يجئ الكمال بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يجتمع كمالات غير متناهية
اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كل واحد منها جزء كمال وحكم المجموع قد يخالف حكم
الاجزاء ويمكن ان يقال اى دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى الوقت
لا بد فى زواله والا انقضاء باجزاء فلو لم يكن شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكمالات يلزم النقصان فيما ليس
بكمال واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التقييد والتبدل فيها فى الجملة ايرادا بانها الجانبية
كما يدل عليه قوله انما هو بتغيير ما اضيف اليه او تعلق التغير والتبدل فى التعلق لا فى الحالة
كذا فى شرح المواقف او تقول فى الجملة فى بعضها والبعض يؤيد بقوله بعد ذلك لانه جريان الدليل
فيها كما ذكر فيه والحق ما ذكره الاستاذ من ان الصفات السلبية والاضافية ليست بصفات
اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات عرفية تكون جزئيات اذا تم بعدها
من الصفات واذا لم يتغير الصفات بتغير ما اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقية والتعلق به
بتغير الذات البتة انما يتغير بتعلقها بتلك الامور التى هى بحدوث التعلق كما ذهب اليه
جمهور قدماء المتكلمين او يقال انهم ما تعلقوا بحادث وقديم والتغير انما يكون فى الاول دون الثانى
كما يؤيد التحقيق واليه اشار العلامة البيضاوى فى تفسير قوله تعالى يعلم ما قدمت ايديهم وما خلفهم بقوله
يتعلق به علمه الموجود فتأمل مع تخالف المدعى عند ذلك لانها وان كانت ازلية وفى علمها تخالف العالم
يلزم ازلية العالم بل وقدمه اذ لا معنى لقدم العالم سوى ازليته والقدم الذاتى فلو لم يكن خالقا
فيما لا يزال يلزم خلوه عن الكمال الذى اشير باشارة بالقدم الزمانى وذلك نقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واعترض عليه بانه يجرى فى الصفات الحقيقية ايضا فانه اشير باشارة بالقدم مشترك واجيب بانه بهذا
ان لم يكن فى الخالق نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقية نقص فلا يتصف بها الواجب واما الوجود
الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فلا انصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بانه لا زمانى ليس
زمانا محدودا يكون بعده زمان الحدوث فقبله الحدوث اولا معه بل معنى الاول كما قرروا
الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان الحدوث
قبل فكل زمان حدث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا والتعلق
به تحقق هذا اليوم يلزم النقص فى الامس لعدم الانصاف به فى الامس واذا تعلق به فى الامس يلزم النقص لعدم

اضافة به قبل فكل زمان الحدوث قبل زمانه هو ايضا زمان الحدوث ويجئ توجيه تحقق اول زمانه
الحدوث يبقى النقض بانتفاء الاول وصدق بوجوده وتهافتهما وقس عليه ما مال الجواب الثاني بعد وهو قوله يجاب انه
يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فانه امكان وجود الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين
فيلزم النقض قبله وبعده ايضا اذا انتفى هذا ودفع بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام
انما مبني على انه لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقد بان بما قدمناه ان الخالق نهائي في الازل
كمال تام يزيد لذلك والثاني يكون مبنيا على ان الازل عندهم زمان غير متناه بطريقا بل هو عندهم عدم سبوقية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما
واقول الاعتراض عليه سهل فانه ما تقرر من الاعتراض جار على تقادير مبنى كون الازل عدم السبوقية بالعدم
ازلا تقويم للحدوث اولا موجه على هذا ايضا فالتعويل في دفع الاعتراض انما هو على ان كلام ان مبني
على عدم كونه شيئا من الصفات الاضافية كما لا يخفى انه يمكن ان يقال انه الاتصاف بالوجود الحادث للاضافة
كمال في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقض في
الامس بعدم الاتصاف به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي
كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ الوقت انما تتوقف
على وقوع الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجود في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشيخ
وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم واني هذا اشار الشارح بقوله ويمكن اشعاره بضعف
الجواب ومن هذا كله يظهر ايضا ضعف قوله ان الخالقية نهائي في الازل كما ان ظهر استنادا به بالقدم الزماني لان
استناده بالقدم لا يقتضي كونه خالقيا في الازل غرضه الايجاد الازلي الذي يكون وجود المرتب عليه ازليا
ايضا على ان الايجاد هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود
في الازل لا يكون الايجاد ازليا ولذا يمنع ان في الجواب تخالف المدعى فتامل فيه وما يقال من ان ازلية
الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء اذ هذا معارضة او منع لقولنا ان وجود العالم في الازل
ممتنع واتجاه بقوله ليس بشيء واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان الازلية
وغير مستلزم له وقد ذكرنا انا اذا قلنا امكان ازليا اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي

يقتضيه لزوم الامكان بالماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجود يجامعه ان وجوده
المستمر الذي لا شيء سبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده يجامع جميع الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشيء في قبيل الممتنع فاده وبه ايضا لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه في الوجوه وهذا
كلام حق لا شبهة فيه وقيل في بيانه الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في شيء
ما لم يتوهم وجود الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم سفه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بد لا فقط بل دائما وايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكانه اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكانه الازلية ورده
انه بانه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل
من الوجود بوجه فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم سفه من الوجود الازلي الذي هو
امكانه الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بانه يشيء قيد في
شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما هو في وقوع هذه النسبة ومحصله ان
امكان الازلية عبارة عن ان يشيء وجوده في الازل ممكنا يجامع ان يكون في الازل هذا الوجود وازلية
الامكان عبارة عن ان يشيء امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل امكانه الازلية لوجوده
بل الامكان ازلي متعلق بالوجود اللايزالي وجهة له ثم لو سلم انه وجوده في كل جزء من اجزاء الازل
ممكن فلا يكون وجوده الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح بقوله
للتجريد حيث منع قوله لا بد لا بد ومعا ايضا لان المحدثين انما يقولون بهما فيما اشاراه فلما اتحاداه حاصله
انهما بعد الاتحاد انما يقتضيان موجودين في الاشياء لا شيء واحد وانه لم يبقيا فانما انما يقتضيان عدم كل واحد
منهما او يقتضيان احدهما وعدم الاخر فانه كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل العدما انهما او ايجاد الاخر شيئا
مغايرا لهما على زعمهم انه المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما
وابقاء للاخر على زعمهم انه المعدوم لا يتحد بالموجود هذا قال العلامة الشيرازي في حواشي شرح حكمة العين
حيث نقل انه اراد ابقاءهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فتختار الشق الثاني

بنعدم كل منهما او لاحدهما فلذلك لا يتم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد وبقا
هوية كل منهما لا بد منه في بطلان ما يقال هذا لا يجوز لانه بزوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك مع
اراد بقاء كل واحد منهما بهوية وتشخصه وان زالت وحدته العارضة فنختار القسم الاول قوله فيما
اشاره لا يتم بواحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة فهل المراد باتحاد الاشياء الاتحاد
وحدة كل منهما مع بقاء هويتها او مع زوال وحدة لهما او اراد امرا ثالثا فلا بد في افادة تصوره ولا
ثم التصديق به انه اي واحد من هذه شايع حكمة الدين بان بقاء هوية كل منهما مع زوال وحدة وحدة
لهما قيام عروض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة للبقال الوحدة العارضة قائمة
بالمجموع لا بكل واحدة فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما عروضة لوحدة
كونها موجودة وهوية الاخر لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب التركيب لا نزاع فيه كذا ذكره قدس سره
في تعليقاته على حكمة الدين قوله ودخول الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية اه قيل عليه انه
ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للممتاز فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر
بعضها عن بعض وقضاء الصور النوعية عن الوالدة تابع للمخرج التابع للانفعال وان منع الا
نفعال بين الاجزاء المادية للمتصل مع تسليمه في المتاز فليس ما نحن فيه بصدد ابطاله فانها لا
الاتحاد انتهى ودفع بانه داخل في النحو الثاني من الاتحاد وهو ما نحن بصدد ابطاله وذلك
لانه انضم فرضا الى الواجب بشيء هو مجموع ذلك الشيء والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة
واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركب الوالد من العناصر او الجسم من
الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام الصغار او الوجدين في اجزائها والمجموع
المركب من الاحاد التي اثبت السنية في مواضع ولا كلام في انفعال ما بين ما عدا الجزء الاخير واما
الاخير فلا اجد بصدد ابطال الاخير ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم قوله
او هو التحيز بالذات هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهو ما هية ممكنة اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضع والمراد بالمتحيز بالذات ما يعم المتحيز في الواقعي المشار اليه
بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك بقواطع الكتاب والسنة من التشبيه مع انه تاويلها
واجب على ما سبق قوله وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فحصل عقيب فتح البصر

الى قوله بدون تلك الشرايط بدفع به ما في شرح المقاصد من انه لقوله اه يقول لو اردنا هذا اما هو في
هذا النوع من الرواية لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسلمة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري ودفعه الدفع ان حقيقة الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي
يحصل عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل بالجارحة مع كونه المرئي لا في غاية القرب ولا في غا
البعد وخروج الشعاع كما هو رأي بعض القدماء او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع العوذين
ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين وقياس الغايب على الشاهد فاسد قال الامام
الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم وادفع من العلم فاذا جاز تعلق العلم به
وليس في جهة جاز تعلق الرؤية كما يجوز ان يرى الله الخالق وليس في مقابلهم جاز ان يراه الخالق
من غير مقابلة وكما جاز ان يرى كذلك جاز ان يرى في غير كيفية وصورة قوله ولا يلزم من كون تلك
الشرايط شرطا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الاخرى فان النفس بعد ما فارقت البدن
تستمد من عالم القدس والطهارة فيقوى ويكمل فتستمد لان يخلق الله تعالى فيها الادراك بحاسة البصر
بدون تلك الشرايط بعد ما اعيد الى البدن فانيا فيجوز الابصار بدونها في النشأة الاخرى قوله فيجوز
الابصار بدونها في النشأة الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه ليلة المعراج قوله
وانه اولى العزم اي لولي الثبات والجد قال العلامة البيضاوي في تفسيره واولي العزم اصحاب
الشرايع الذين اجتهدوا في تأييدها وتقريرها وصبروا على مشاقها وعادات الطاعنين فيها وسنشا
نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على اذاء قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد الذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد وابنه
ويوسف على الجب والسجن وايوب على البلاء وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي
سيهدين وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى رفع بعد ثلثة وثلثين سنة قوله والحق على الممكن
ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم وليس كذا اقول اشار الى ان استحالة اللازم
ليست لزوم استحالة الملزوم وههنا كذلك اذ الملزوم المحض مطلقا فيجوز ان يكون استمرار الجهل
الممتنع بالغير وهو تعلق علم الله تعالى بعدم الاستمرار مستلزما للرؤية وان كانت ممتنعة على ما
يقوله المعتزلة ولا يلزم من امكان الملزوم بدون اللازم لان امكان الملزوم اي هو بالقياس الى ذاته

وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اي الى ذات الملزوم والامكان بالقياس الى ذاته لا يتوقف
ان هذا قول بالامكان بالقوة فانه ذلك ان يجعل القوة بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما
نحن فيه امكانه بالقياس الى القوة لما امكان في ذاته بسبب القوة ونشأته ما يهما كما ذكرناه في تعليقاته
على التجريد وبه يظهر سر قولهم ان الملزوم المعلول لا يدوم العلة مع ان دوام العلة قد يكون ممتنعا بالذات
وبهذا فالمعتمد في الرد على النفي بجواز ان الرؤية انما هو سؤال الهوية هم الذي ذكرناه اولا ويدل عليه
سؤاله بقوله ارني انظر اليك ولم تنظر الى فانه فيه تنبيه على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها
على استعداد لم يوجد في الواقف بعد بل انما يوجد فيه في النشأة الاخرة على ما سبق وفي تفسير
البيضاوي وجعل السؤال بنكتة قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة خطاء اذ لو كانت الرؤية
ممتنعة اوجب ان يجهلهم ويمنع شهم كي لا يفعل بهم حتى قالوا اجعل لنا الها الا يتبع سبيلهم كما قال لا حتى
ولا يتبع سبيل المفسدين والاستدلال بالجواب على انها استحالت اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار عن
عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه ممكنا فضلا عن ان يدل على استحالته ورؤيته
الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية انتهى كالطول والعرض في الجسم فانه اشتاز ذا
الطويل من العريض والا طول دليل على رؤيتهما وليس الطول والعرض عرضيين قائمين بالجسم
لما تقرر عند المتكلمين من ان المركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء منها فذلك
الجزء يكون اكثر مجاما من جزء آخر فيقبل الانقسام هو وانه قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحالين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها
فلا بد من علة مشتركة بينهما اي بين الجواهر والاعراض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو
صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهو الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض والا لزم
عدم بقاء ذاته الحدوث السبوقية بالعدم فلا يصح تعليقه الرؤية فلم يبق الا الوجود
اي الوجود المطلق اي كون الشيء ذا هوية لا الخصوصية الهويات والوجودات كما في الشيخ الرئيس
من بعيد بلا ادراك خصوصية واذا كان متعلق الرؤية مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط
شروط معينة ولا يقيد بأن تقارن مانع وارتفع عنه العلامة التفتازاني في شرح المواقف بأنه لا يخفى
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية و

الحقيقة

الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وانه المدرك من الشيء البعيد هو خصوصية الوجود الادراكية
اجمالية لا يتمكن به على تفصيلها ما فاده مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
عجبا ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل المدرك وما يتعلق به في الاحوال الاخروية الى قوله كما تقرر
فنؤكد ذلك هاهنا بالجملة انه اريد بالعلة المشتركة علة صحة كون الشيء مرئيا وان اعتباري الوجود ان
يعلل بامر اعتباري اخر فلم لا يجوز ان يعلل بالامكان وانه اريد متعلق الرؤية وما يقع عليه الرؤية
اولا كما يدل قوله في المتعلق الاول للرؤية فلا يجوز انه يكون الوجود والمتعلق ايضا على ما فصلناه
تذكره وهذا التأويل في غاية البعد فانه خلاف ظاهر تخصيص العينية بالوجود من بين
سائر الصفات الانتزاعية وفيه تأمل اي لزوم كون النظر بمعنى الانتظار وقال الشارح وشفت
ينظرونه الى بلال كما ينظر الضحايا النيام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرونه حتى النيام فوجب حمل الشبه
على الانتظار ليصح التشبيه والشفت جمع الاشفة وهو حريص وقال واحد منا قرأت يوم بدر الى
الرحمن يأتي بالفلاح وقال الشاعر وكل الخلائق ينتظرونه بمعنى انه نظر الصحيح الى ظهور هلال ايتظرونه
عطايا انتظار في الجميع الى ظهور الهلال ويكون حمل النظر الى في هذه الامثلة على الرؤية كما لا يخفى على
المتأمل وليس بمعنى الانتظار لانه الاية وردت ببشرة اه اشارة الى جواب سؤال مقدر يعني لو
قيل لم لا يجوز ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الا ان معقوله بالنظر بمعنى الانتظار في الاية
بقرينة ربها ناظرة فالجواب عنه انه لا يجوز حمل الاية على الانتظار لانه الاية وردت ببشرة والا
تنتظار يوجب الغم ومن ثمة قيل الانتظار الوقت الاغم فلا يناسب سياق الاية انكم سترون
ربكم كما رواه احمد وعشرون من كبار الصحابة وفي وقوع الرؤية الستلزم لجوازه اقول وقولها
الستلزم لجوازه مع ان الظاهر الوقوع بما يدل عليه قوله النص وهو مرئي اذ هو ايضا موضعا
ومن ثمة اخذه الشيء مطالبا في هذه المسئلة وبين وجه الاستدلال عليه وعليه يدور حمل الايات
والاحاديث الواردة في الرؤية على ظواهرها المتبادرة منها قوله الستلزم صفة للوقوع وهو ظ
ويكون ان يكون صفة للاجماع فانه الاجماع على وقوع الشيء دليل امكانه لقوله ثم لجميع امتي على
الضلالة وحقيقة النيل والوصول ليقال ادركه الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك الغلام
اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المجازية بكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا تقرر الحقيقة فالحمل على المعنى

الجائز الاقرب الى الحقيقة بقيده كما بين في موضعه اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن يمدح بنفيها عنه اذ لا مدح
للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يرد ذلك واورد عليه انه عدم مدح المعدوم لاشتماله على ما هو كمال
نقص اعني الوجود كما انه الاصوات والروائح لا تمدح مع امكانه رؤيتها لكونها مقترنة بسمائه
نقص والحق انه امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد
في التوراة مع امتناعهما واجيب بانه المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهة اخرى وكذا المنقصة قد يجهة
لا ينافي المدح بغيرها وما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما افترق في العقول
من امتناع رؤيتها لحجب جرى العادة بحيث لم يتطرق لامكان رؤيتها الا النجارية من الوهم بخلاف
رؤية الله فان جوازه كان مشهورا فجاء به الامام معتولا عند هم اي انه ظهر الخالق وهو في هذه
الامة شبيها بزيل الام الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل هو سبب
التحجيب المحجاب الفرد الكبرياء والممتنع يابد هش على ما اشار اليه اذ المتمدح المتفرد الممتنع
بحجاب الكبرياء مع امكانه رؤيته وما اورده من تمدح تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة
فمبني على ما جعلوا الله شركاء الجن والانس وقالوا الملائكة بنات الله تعالى فاتى على نفسه مع كونه
جامعا للردة النفاق سفسقال مما ذكر سبحانه ما اعظم شانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
هذه العبارة دليل على حكمه فانه حاصل حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة للوجودات
دون الاعدام حيث ما يقبل وما شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع
لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم فكل كائن مراد فيه رد على المعتولة حيث قالوا ان الله كون
الكائن من الكافر ليس بمراد له تعالى وقوله وما ليس بكائن ليس بمراد عكسي نقيض للجملة الاولى وفيه
رد على المعتولة ايضا حيث قالوا ان اي الكافر مراد له تعالى وقد سبق فيما سبق دليل المعتولة مع رده
فتذكر فانا نعلم ان جميع افعاله متضمن للحكم والمصالح ولا يصدر منه وجود شيء من الافعال كذلك
كان فعل ترك او ايجاد اذ لو ترك ولم يوجد لخلا عن الحكمة وكذا لو وجد ولو ترك وهم فمن قال يجب
بر ادانه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها خلا بالحكمة فيكون كلها واجبا
عليه تعالى ولم يقل به احد والحاصل ان كون الواجب عبارة عما تركه مخل بالحكمة مستلزم لجميع افعاله واجبا
عليه تكونها متضمنة للحكمة والتالي بط وكذا المقدم فافهم على ان التزام رعاية الحكمة ليس بواجب

عليه تعالى

عليه تعالى فوجب ما تركه مخلا بالحكمة انما يصور اذا كان رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة
كيف وهو لا يسئل عما يفعل ولا تصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد اذ لا يختلق
او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بانه لا يصح له ان يخلق ولا يموت ولا يسلب
منه العقل ويوخذ ويدخل الجنة لانه يخل بكونه لا شيأ محضا او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه
بانه تعالى لم يفعل كذلك لانه تعالى علم انه لو افعل بالمذكورات لكز هذا وهذا الجواب انما يتاتى في حق هب
الجبائي حيث اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب على الله تفوقه ولهذا بهت سوال الذاتي
وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان في علم الله ان اكز على تقدير التكليف يجب تعويضه للثواب
ويلزم عليه ترك الواجب فيهم ما صفيا ولا يخفى انه مراد هم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة
الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد انه للمعتولة ان يقولوا انه
خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس وامثاله يكونا اصلح بهم بالنسبة اليهما الا انهما اصلح بالنسبة
الى نظام العالم كله فانه مرادهم بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لكانت
سوال الاشوري العارف مرادهم وجه وكذا الجواب الجبائي الغبي الى بهت فعلم ان مرادهم
بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد الله فهو راض والا فلم
يكن البهت لازما على الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذ لم يوجب ترك فعل
اصلح اخر موجب بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه
واعينه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذه الاصلح وجب فوت الاصلح
ولعله في نسله صلحا كان الاصلح لهم ايجاده فلرعاية الكثيرين فان الاصلح له ووجه دفعه
ظن بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص على انه يلزم بهت الجبائي حج على كل التقد يرين
فانه لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص في حق ابيه ولو اماته كبيرا يلزم
ترك الاصلح كذلك في حق هذا وقد يقال يمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع منه
معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء
لان للعبد اختيارا تاما بحال اصلهم حتى يجعلوه ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله تعالى الخير
فيجب على الله تعالى اصلح فعت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العناية الالهية متعلقة

بنظام العالم من حيث الكل والصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم
لابد من ايساق الى ابداء وان كان بالنسبة الى شخص معين خلاف المصلحة ونظير ذلك ان المهندس
اذا صور عمارة بانواع من الاحكام وصفا يكون بالنسبة الى مجموعها من حيث المجموع اولى واليق
وينبغي موضع المجلس وامكانا ومحلا للمتوضى او بيرها فتعويض الكل مايليه في ذلك التصوير
اليق واشبه بالنسبة الى مجموع العمارة من حيث المجموع وان كان الايلق بالنسبة الى الكل واحدا ان يكون
مجلسا وواقعا في هذا الزمان كما لا يخفى وقد اولوا لو كان وجاز اليق واشبه من هو الوقوع بالنسبة
الى الكل من حيث هو الكل لكان هو الواقع البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخلو اما ان يكون
معلوما له تعالى او لا والثاني يستلزم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والاول يستلزم الجواز والبخل
فانه لو كان قادرا عليه مع امكانه يلزم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل عقلي وبرهان نقلي
ذكره الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه وقد استحسنه بعض الاكابر المتكلمين كذا ذكره في بعض
رسائله فان قلت فيما هو يثبت الوجوب في الجملة عليه تعالى قلت هذا العاقل على استحالة وقوع
خلاف الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والواجب عليه كما لا يخفى ان ايجاد
الممتنع حرام عليه لا الوجوب والحرمة فرع القدرة على الواجب والحرام على ما سيصرح به السنة وهذا
اللزوم بالاعتبار فلا ينافيه بل هو محقق له فتأمل وانه حيث قالوا والاصل في هذا ان الله تعالى
يجوز ان يخلق ما قال الامام الوازي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام
الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يوجب ان لا يكون
كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لم يبق
ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا اذا جاز
الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح
هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل شريعة النبي ويمكن ان يكون مراد الواحدي رحمه
الله من قبيل التغليظ والتهويل فانه عدم عد آلة تركب الكبيرة خلق حسب النظر واما عند دقة النظر فلا خلق
فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من الدلايل المفصلة في الايات والاحاديث كقوله تعالى
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله

لذ

لذ وغفرة للذاكرين على ظلمهم وقوله على سبيل التايد فمن الذنب كمن لا ذنب له وغيرها ولا شك ان الكذب
مذموم مطلقا ولو كان مستلزما للكرم وهذا هو السر في عدم تقييد الوعيد بالخلف في الوعيد دون
استلزام الكرم فقط مع وجود الكذب فان قلت فما وجه كون الخلف خلقا بحسب النظر الجليل دون
دون النظر فيما عدا وعيده تعالى مما لا يعد الوفاء فيه مذموما قلت هو ان من دأب الكريم اذا
وعد شيئا ان يعلقه بالمشية وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا تقييد فيه اذ الادلة على عفوه
ولذا لم يجوز الخلف فيه ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين قوله تعالى ويغفر الله ما يشاء
وبين قوله ما يبدل القول لدي فالوعد حق العباد على الله ايراكانه حقهم عليه تعالى بدليل قوله ان ضمنوا لهم
انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله فانهم لا يستحقون بعباداتهم ثوابا عند
اهل الحق بل ان تاب فبفضله وبهذا يؤول ما وقع في الصحيحين من انه قال يا معاذ ما حق الله على العباد
وما حق العباد على الله قال الله ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا يشركوا به احدا واما
حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا والا يلزم من هذا الحديث غفران الذنب مطلقا في بعض
الدليل لمن قال انه لا يغفر معصية مع الاعتقاد كما لا يفيد طاعة مع الكفر اذ المراد عدم التعذيب على التابيد بالاجماع
في الاحاديث ان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون اخر الى الجنة وامثاله مما دل على الواسطة بين الفريقين
في اهل السنة والجماعة اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق وما وعد به لا يحمل ووقوعه بالفعل في الاية
المذكورة ويؤيده ما يفهم العقلاء في تفسيره من ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد ما ذكر لكنه ليس فيه انه تعالى
يوصل هذا الجزاء اليه اما لا وقد يقول الرجل لعبده هو جزاؤك ان فعل بك كذا الا افعله قال الامام
وهذا ضعيف لانه قد ثبت بدرة الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسياق الايات ان الله تعالى يوصل
الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى ان تاويل الاية المذكورة بالاخبار عن
استحقاق مما كره الا تاويل الاية المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان ايصال الجزاء الى القاتل ثبت بسياق
الايات ظاهرا وظاهر الاية المذكورة انما تدل على الاستحقاق ويمكن ان يقال كلمة اللهم اشارة الى ان التاويلين
الاولين اظهر بتبادر الى الفهم فاردفه بينبغي ان يلاحظ العبد في طاعته وعبادته استحقاق

الاشتغال بامور تقدم لديهم هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان المطاعة مراتب الاولى ان يلاحظ فيها الثواب وورد العقاب مع الاشتغال وتسمى عبادة والثانية ان يلاحظ شرف النفس بالتوجه اليه تعالى بامتثال امره تعالى وتسمى عبودية والثالثة ان يلاحظ فيها الالهية تعالى وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك اشارة اليها ببيت حذفت مكن جون كدياً بنزط هو ركته دوست خود دوكش بنده بر وردي دانند اعلم ايها الاخ بشكر انه قد قيل في نعوته رد على المقولة على تقدير التنزل ايضا وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعبد بناء على ان شكر النعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد لا يفي شكرا فقد قيل من نعوته فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الثواب قوله ان العلة الغائية علية الفاعلية الفاعل لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل في فاعليته كائنة في افعاله تعالى فانه على ما نقل عن الشيخ وحققه الشارح في تعليقاته على شرح التجريد لا يلزم من ان يكون من الامور الكائنة المربتة على الفعل او امر الغير على ما مر في المرات فوات الواجب تعالى علة غائية لحدوثه بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية ههنا الامر الباعث للفاعل المرتب على الفعل بانتفاء الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو في حيث انه مطلوب للفاعل يسمى غرضا كما انه من حيث انه باعث للاقدام على الفعل في الذهن يسمى غاية بالذات فتختلف بالاعتبارين كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المرتبة على الفعل في حيث انها عائدة ومنجبرة فائدة وتذكر المصلحة في حيث انها على طرف الفعل غاية ق من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء عطف المسبب على السبب فان الاستكمال عن العلة الغائية انما هو بتأثيرها في فاعلية فيكمل من حيث الفاعلية بما عن ذكر على وكبير اقول الاول صفة الكمال والنقص فاحسن كون الصفة صفة كمال اقبح كون الصفة صفة نقص بقال الحاصل اي الحاصل الذي يتحقق به كمال وارتفاع شأن والجميل قبيح اي يجب التحقق به بتحقق وانضاح حاله ولا نزاع في ان هذا الذي ثابت للصفات في انفسها كذا في شرح المواقف قوله والثاني ملايمة الغرض ومتنافرة في اوافقه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ق وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يتصف بشيء منهما قوله وان يأخذ هي العقل بادراكهما العقل ولا تتوقف على ورود الشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم وذلك هذا الاختلاف يجيء انه امر اضافي لا صفة حقيقة والامر لا يختلف كما لا يصور كون الجسم الواحد

وابيض بالقياس الى شخصين كذا في شرح المواقف قوله ان فعله مخلوق الله تعالى كما يومئ مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل بالاستقلال بالحسن والقبح فلا يرد عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال على ما ذهب اليه بعض اصحابنا كالامام الحرمين من ان العقل يوجب بقدرة العبد وارادته على سبيل الايجاب دون الاختيار وقد بينا في اسبق انه يلوح على المقولة هذا ايضا فتدبر قوله وبالاخرة الانقسام الفرضي والوهمي هما اسمان في الشايع لامر واحد وهو المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهي القسمة بالالة الفاذة في القسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بينهما بان الوهمية والفرضية بان الاول ما يعرضه الوهم جزئيا والثاني ما يعرضه العقل كليا والغرض التجويز العقلي كما مر به في تعريف الجلي والخفي قوله من طالع ان الصفات متحدة بعضها مع بعض دون الصفات الاضافية كذلك ق وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القدم الى القادر جائز فانه سبق المقصد والاضطرار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره الامدي واشار اليه الشارح في حدوث العالم حيث قال المعلول انما يوجد على النحو الذي تتعلق به ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا لوجوده متأخرا عنه ق ولكن لا محيص عن التشبث على هذا التقدير اي على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما تعلق الشيء بنفسه الذي هو محصل الدور او التسلسل وفي كلامه مسامحة ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات وعدمه لان الكلام في صورة الوحدة فتختار استنادها الى الموجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت فلا حاجة حينئذ الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتفاعيل في القدر بانهم لا ابحث فضلا في الطبيعيات وبالجملة الجزء الكلام في هذا المسئلة الى الاخذ بالدليق والاخرى كما لا يخفى فمن تمسك بان الله لا يفعل الا بقوله ولا يخفى انه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك بل يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل وارد عليه انه يلزم .. على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدور لان الغير المتناهية يجب ان تتفق لان القدرة على ما يكون تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما فانها تتعلق بالايجاد لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء وانما يجب بالارادة متعلق القدرة يعني صحة الفعل والترك انما هو في ذوات الممكن لا وجوده وعدمه

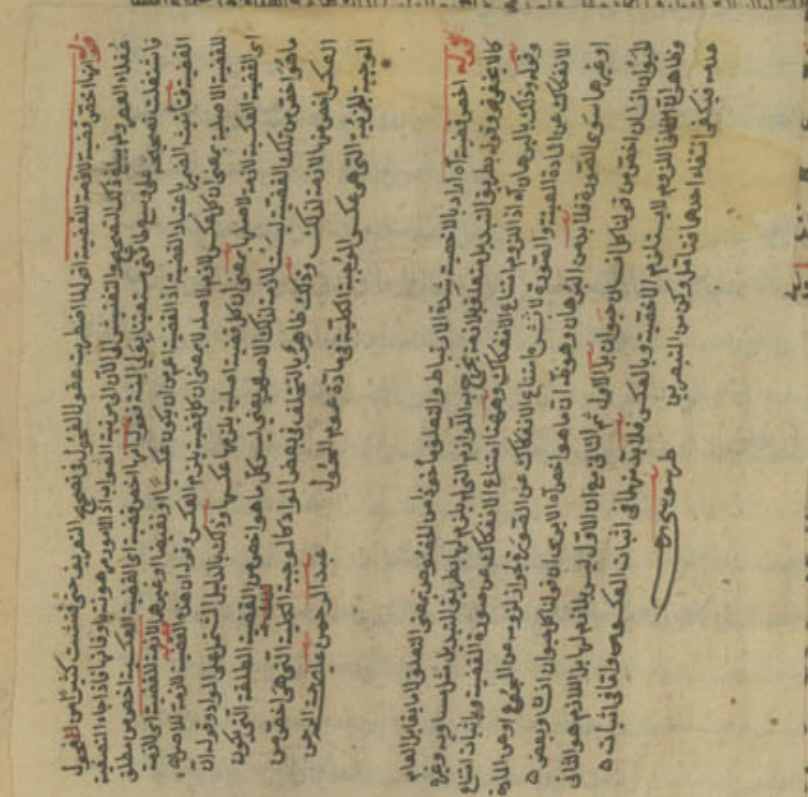
وانه الفاعل على التأثير في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته كما ان المؤثر
في الافعال الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته بهذا ولا يخفى ان المراد من تأثير القدرة تأثير
الذات بسبب القدرة وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة ويريد بما الخ انه لو كان تعلق القدرة
بالشيء الذي ذكره لا يعني تأثيرها واخراجها القدور من العدم الى الوجود لا يستقيم قولهم القدرة مؤثرة
والارادة مخصصة فتأمل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن دليل الحصر المستفاد من قوله ولله الخ
والمقصد في مخلوقاته اذ يفهم منه ليس ليزم تقدم الجزء على النزر على غير ترتيب اللهم ويمكن
ان يكون دليلا للطايفة ويكون نشرا على ترتيب اللف المقرون بالجمع والعشايا بين فانها وان كانت اجساما
لطيفة قادرة على الاشكالات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور الا انها يوصف بالتذكير والتأنيث
بشيء من مثله نص للسايل الذي يطلب منا العلم واليقين من الحق شيئا كذا في شرح المواقف والقرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق اذ اريد به اللفظي النفسي فقدم كونه مخلوقا ظاهر كونه قديما كساير صفاته
تعالى واذ اريد به اللفظي النفسي فقدم كونه مخلوقا ظاهر كونه قديما كساير صفاته تعالى واذ اريد به الالفاظ
والنظم المتلو فقدم خلوه عن عدم دخل احذر رسول الله فيه بطريق الخلق وللطريق
الكسب وعلى هذا المدخلية تحمل ما روي من قوله من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله
فلا نكفر بالقول بخلق الالفاظ والحروف بمعنى حدوثها وكذا لا نكفر في قدم اثبات صفة
وراء العلم مستدلين بالكلام النفسي فهو على ما اورد به المعتزلي الاشعري بقدم الخلق بمعنى
كونه قديما القرآن بكلا معنييه على ما لا يخفى والحنابلة ذهبوا الى قولهم صحح الفناري الرد
ومنعوا كبرى القياس الثاني في مقام النفي بنية تدافع بينهم وبين الفريقين المذكورين قلت ما بالهم
لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الجلد لا يلزم التزام هذا القول لو قالوا ان الجسم الذي
هو مصحف مجلد في غلاف مخلوق في الازل بارادته تعالى وان كان باطلا فتأمل وقيل انهم
منعوا اه كانه اشار الى بقوله وقيل الى ضعف هذا التوجيه بنا على ان منع الخصم في المقابلة
في مقام النفي من تدافع النتيجتين فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي
رعاية للادب فلا يكون واحدة النتيجتين مردودا مانعة كما لا يخفى على المتأمل اشتهر في مخالفة الدليل
ايراد دليل الدال على نقيض المدعى بدلالة تضمن فانما تكلم في اثبات الكلام النفسي وعدوه الكلام

النفسي الذي هو الكل الاصوات فقول الشيخ الاشعري الكلام هو المعنى النفسي انما هو مدلول الكلام
اللفظي من النسبة والمجموع جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما بامتداد اشتماله على النسبة
لانها الجزء الاخير له وهو الذي به الافادة ويتصف بصفات الكمال من الاخبارية والانشائية والصدق
والكذب وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق العقيدة على النسبة الخبرية
فالكلام النفسي على ما يفهم ان الحاجب وشراحه النسبة بين الموزعين انشائية او اخبارية
من حيث يقال ان الكلام اللفظي الذي حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون
السامع واعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او للصور الذهنية
فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية في
الاخباري واما في الانشائي فتحقق نسبته في الكلام غير الصورة العلمية ظ فان الطلب
غير تصور النسبة الطلبية بين الغرب والخاطب فالاول قايم بنفسه بذات المتكلم والثاني
المجموع طرفيه وقد بين فيما سبق في الشرح من الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد
وقايم بما يدل عليه عبارة المصنف في شرح المختصر مغايرة للنسبة القايمة بزيد وقايم المتحققة في الواقع
وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قايمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها في
الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع
نسبة خارجية ومن حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لما هي صورة بها وهي من حيث يفاد بالكلام
اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الجزء عبارة عن
الاضافة فيما سيأتي الطلبي والاخباري نسبة قايمة بنفس الجزء بصورة كالطلب القايم بنفس
نفس الطالب فهو كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها
مغايرة لتصور النسبة اذ الاضافة غير التصور النسبة الخبرية وهو ظ مع كما قولهم يفاد بالكلام اللفظي
باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلبية فان لفظ اغرب ليس موضوعا للطلب
الغرب فانما هو مركب تام وطلب الغرب يقتضيه فدلالته عليه التزامية وهو ظ والاستلزام
انه الاضافة ان كانه موجودا بنفسه في الذهن لا بصورة لكن بخصوصه بحيث تنتفي تصور الطرفين
مع كانه المراد من قولهم النسبة بين الموزعين انه لهما تعلقا بها وليس الطرفان هما الموزعين بل هما المحبوبان

كما اله الطرفين في الطلب هو الغالب و المطلوب دون الغرب و الغالب و اورد على هذا التوجيه
انه لا يفهم من الاجتماد الا ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى معنوله اللفظي فلم يكن ازليا و الحاصل انه لا تحقق
نسبته في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاجتماد عن قيام زيد و للنسبة التي بين عمرو و قائم في الواقع الصورة
العالمية الحاصلة ههنا القائمة بنفسه بانفس المتكلم اي التعقل بنفسه و التصورية امرا دليل عليه بل
الواحد بكذبه و لذا قال المحقق الطوسي في تجريده و النفسي غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري
باحد الوجهين من المذكورين هذا ما اخذ مما ذكره بعض المحققين في المتأخرين في تعليقاته
على شرح المختصر و الذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو مبدأ ايجاد الكلام و اظهاره و هو المعنى
الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه
بشيء من ذلك الذي هو الكلام النفسي و ما يعبر به هو الكلام اللفظي و هو عبارة عن اصوات متواطئ
الاقسام بحسب التخالف و ذلك على قياس ما قاله الماتريدية من ان التكوين امر واحد يتعلق بالمخلوق
بخصوصه و التكوين و الاحياء و الاماتة و غيرها بحسب التعلقات و الفرق بينه و بين العلم الذي لا بد
ان يتعلق مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يتعلق فيه قصد خطاب و لو كان
نصا و كلاما نفسيا فتأمل فيه فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
هذا ليس في شيء من صور القياس الثاني باعتبار منع الترتيب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب فانه يدل على
ما ذهب اليه باعتبار التركب من الحروف و قيل عليه انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا زيادة
المؤنة لان النافع المذكور في نتيجتي القياس ح بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على
ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل بالتركيب بالكلام النفسي في مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة كان له وجه و اما الالتزام امر في جواب اورد لا يندفع به و مع ذلك
هو في نفسه محل تردد و يجب الاستدلال عليه و الخصم ليستدل على نفيه فلا يناسب ان تقبل النبي
اقول انما كان الواجب على الشيخ منع الكبرى لان الصفة التي ذهب اليها الاصحاب صفة ثابتة
الكلام النفسي فيبقى الدافع بالقياس الى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال لانا نمنع ان كلما
هو مركب من الحروف المرتبة حادث فان كلامه تعالى في حسن الحروف و مع ذلك ليس بحادث لان الترتيب
و التعاقب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة و اما الازلي فيثبت الكلام النفسي فالصفة التي

معنوية بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتيب فيه تعالى و لا يخفى ما فيه فان الصفة التي يلزم ما ذهب
اليه كما يكون معنوية بالنظر الى الكلام النفسي كذلك يكون معنوية بالنسبة الى الكلام اللفظي و ان كانت
في حسن الحروف الا ان الترتيب فيه ليس الا في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا تمام زيادة المؤنة
بحاله فتأمل و الادلة الدالة على الحدوث كالتأليف و التنظيم في الكلام متناسبة الكلام فتنا
سبقة الدلالة و الانزال و التنزيل فانه موجب للانتقال من مكان عال الى مكان اسفل و المكان
حادث و العربية فانه يوجب كونه في موضوع و كونه فعليا فانه يوجب ان يكون كذلك الاستيلاء
و الاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث و كونه مسموعا فانه حادث
فيوجب حدوث محله و كونه مقروءا فانه يحدث بالقياس الى التوراة فيكون محله ايضا حادثا
و كونه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منفي و جزء آخر مسبوق بالنفي و لا يخفى ان بعض ما ذكر
انما يتم في سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية لا اضافات و اعتبارات فتأمل ينفي الى كون الا
صوات مع كونها اعراضا سيالة اه و قال بعض الافاضل الشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان
يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة واحدة كما في صيغ الحروف لفرط المساعدة
حدقة الابصار اشياء كثيرة دفعة و بهذا يخالف الحركة فانها في انفسها سيالة و غير قارة و هذا و لا يخفى
ان تعقل لفظ من حسن الحروف و الاصوات لا يكون سيالة و لا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة و يكون
امرا واحدا في ايماننا تعالى نفسي الى الكلمات و الالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة باعتبار
ما يتعلق به من التلفظ صحيح فان تم يتم ما ذهب اليه المصنف و الا فلا و لو تم ما ذهب اليه المصنف لم يصح
مذهب الحنابلة كما لا يخفى و هذه الصفة قديمة اي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة و هي كونه
تعالى قديمة و هي كونه تعالى متكلما هو قيام صفة الكلام به تعالى هي الصفة التي بها يتوقف تذكر الكلمات في
على الازلي و هذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلمات يمزج تعالى معلوم له تعالى و متعلق علمه تعالى بها و لم يتعلق
بها تلك الصفة و كلامه تعالى اي الكلمات التي هي مولفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة فيكون
ايضا قائما بذاته تعالى لان الشيء باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون به علما له تعالى به و الفرق بينها و بين ديوان
الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه الازلي ان وجودها هو نفسه في علمه الازلي يتعلق صفة التكلم
دون ديوانه الى الحافظ فانه وجوده فيه يتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى عالم انه سيوجد حافظ بنشاء

ديوانه في علم الازلي كسائر الممكنات وبهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى المخاطب معذور لكان علمه
تعالى واحدا محيطا بالجميع للعلوم ما كان كلامه ايضا واحدا شاملا الى المخاطب المعذور الذي خاطب بوجوده في
الازل فيكون النهي والحظور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المعذور المخاطب معذور فلا اشكال في ورود
بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كذا ذكره الشارح في الرسالة الجديدة
وقال فيها وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى ولا مذهب الحنابلة ومن نحذ
وحذوهم مثل صاحب الموافق من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والنفساني
ولا ما ينسب للاشعري المشهور من الاشعري من ان كلامه اي النفساني اللفظ بل هو الحق وينبغي لمذهب الاشعري كما
يظهر بالتامل الصادق هذا قال قلت ان الكلام النفسي له تعالى ان كان عبارة عن علمه تعالى بذات الكلام الذي
كان واضافات العلم وان كان عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى يكون صفة له تعالى كما ان الحوادث
المعلومة له تعالى ثبت صفاته تعالى قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى باعتبار وجودها
العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انه يلزم بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق
المذكور عين ما ذهب اليه الفلاسفة قال قلت ان الصفة الصدرة لترتيب الكلمات اي هي من الصفات
المعلومية البتوت او صفة اخرى ذي يزيد الصفات قلت يمكن اختيار الشق الثاني ولا يزيد الصفات
بنا على ان الكلام راجع الى العلم ومتحد معه بالذات وفي الحق اختيار الشق الاول ويكون تلك
الصفة الصدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات عليه تعالى ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه
مغايرا للعلم بالاعتبار والمقصود ذلك اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شيء قالوا لزم ما لا يلزم فلا يقدح
في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل ينافي هذا التوجيه ايضا ما القول بعينية الصفات فانه رجح هذا
وهجره في الرسالة الجديدة مع انه قائل بعينية الصفات مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من ان
اطلاق المتكلم عليه تعالى ما ذهب اليه اطلاق المشتق بدون قيام مبدإ الاشتقاق وهذا مما يستشنع
الاشاعرة بما المعتزلة وذلك لانه الكلمات المؤلفة لم تقم به تعالى وان كانت معلومة له تعالى وانما قام به وان جعل المتكلم
مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرا لتاليف الكلمات يرجع الى صفة القدرة وهكذا
وانا لله فهذا هذا واما ما قيل ان القول بان كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم
تغاير الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها لحسب الوجود العلمي وقد اديء الزام فيما سبق



الاشاعرة من الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها [illegible]

الله في علم الازلي بصفة التكلم والعلم والمعلوم معنى ان بالذات يلزم ما ذهب اليه الحنفوذة فان قلت انه التحقيق
ان العلم مختلف بالحقيقة بالقوة الى ما هو ما هيات الاشياء ايضا وهي الاتي لا بالذات والاختلاف
بالاعتبار انه لو وجد في الذهن من العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل لاجلها كان موجودا ان مع
الخارج والاعتبار داخل في ماهية العلم بما سبق فيزيد عليه ما يزيد بما هو في كلام متوجه في الاشارة فلذلك

الكلام النفسي كلام الله تعالى باستبداد انه موجود خارجي كما هو كلامه وصفة اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار انه دال على ما هو كلام فتامل حينئذ فانه المحذور بعينه يكون كلام الله تعالى الذات المخبر به باستبداد وجوده الخارجي يكون النكار كون ما بين اوراق دبوانه الى الحافظ كلام الحافظ ومعنى هذه الانكار حينئذ ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي دبتها الحافظ في خياله باستبداد وجودها القائم به وبهذا كذب فيكون معنى انكار كون ما بين الدفتين كلام الله انه ليست هي الكلمات التي دبتها الله تعالى على الذات في صفة التكلم بوجودة الثابت الوجود الخارجي وهذا كفر ليس الكلام في اسم الله تعالى للاعلام الموضوعة في اللغات فانه قلت وضع الكلم التي نوع فعلة ودوسيلة تؤخذ فاذا لم يكن ان يتفعل ويتصور ويفهم فلا يتصور وضع كم بازائه الا عند من يجوز تعقل ذاته ووضع الكلم لا يتوقف على انه يجوز ان يتصور ذلك ما يوجب ان الوجوه ويوضع لخصوصه ويقصد به تفهيمها باستبداد ما يكون بكم نهاد ويكون ذلك الوجه مصحح الوضع وخارجا عن مفهوم الكلم بما مر من ان لفظة الله كلم علم هو موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه انتهى قلت وذهب الامام الغزالي الى اشارة الى انه اعم لم يتوقف المذهب لتركه مذهب الغزالي بخلاف التسمية فانه تعرف في السمي فلا يجوز بدونه التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه قوله ويشكل بلفظ خداى وتذكري واشباهها في سائر اللغات الا ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظة الله تعالى ليس علما بل هو بحسب المبدء اذ هو مأخوذ من الالوهية ويدل عليه قوله فانه تعرف في السمي والدلالة عليه الا بالاسم انتهى تامل والمعاد هو مصدر ميمي او مكانه وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة والمعاد الروحاني المحض على ما يراد الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن او استكمالات الالات والتبري عما ابتليت به في الظلمة كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسميته ما يراه الفلاسفة معادا انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان وهو الحق ويدل عليه قوله تعالى ارجعي الى ربك لانه على مذهب القائلين بان الارواح هو جوهر مجرد حدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتلذذها وتالمها بما يوجد انهما مستعدان بالكمالات التي حصلوها في الدنيا وهذا هو المعاد الروحاني الذي اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام ايضا لانه لا يجب الاعتقاد به ولا يكون منكره والا بعيد من اهل البدع ومن

ثم اعلم ان يدرج في المسائل الكلامية لجيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم حتى لو اراد تاويلها بالامور الواجبة على النفوس الناطقة فقد كابر بالانكار ما هو من ضروريات الدين اولم يرد الاستناد البعض للانكار والتجريد الواو للعطف على جملة مقدرة اي لم يتفكروا ولم يعلموا الاستناد على ايقننا انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ودينه توبيخ بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تعالى منه وجعل الله تعالى انكارا في الخصومة لانه وزنه الخصيم من اوزان المبالغة ومنا قالا عتراضهم بالاولى بما هو اشد من الايجاد في بدء الخلقة يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنا قالا عتراضهم بانه انكارهم القدرة بما هو اصعب وهو اعادة الاموات مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية ونظام رميمة وهي باعترافهم بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم كما قاله ولم تك شيئا ومقابلة للقوة التي لا مزيد عليها وهي خلقة من احيائه شيئا فامهنه وهو النطفة حال كونه شيئا مذكورا كما قال وقد تذكر منابع ادم بالعقود والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهي نفي القدرة على احيا الموتى وتشبيهه بخلقة بوصفه بالعجز عما يعجز دونه من احيا الموتى ونسي خلقة اي خلقنا اياه اي تركت التفكر في بدء خلقة ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث ثانيا فانه كلاهما احيا موادجماد وانما فسر النسيان بترك التفكر اشارة الى انه النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان الانكار معذورا بل انما هو مبني على ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لانه تركه كترك الناسي شيئا ناكلها وقوله وهو رميم اي العظام وهي رميم استيناف لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي عظاما وانما هي في الحقيقة رميم مثلا قلت لما دل عليه قصة بحيية بالمثل وهي انكار قدرة الله تعالى على احيا الموتى اولما فيه من البشيشة لان ما انكروه من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيي العظام بما هو ابلغ في الانكار لم يكن ذلك مما يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى وتشبيها له بخلقه في انهم ممن يوصف بالقدرة عليها نفي كلامه قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه قدرته كما كان لا يمتنع التغيير فيه والاعادة بادنية بالحياة بالمقابلة الدرضة لذاتها قال بعض الفضلاء في الاية اشعار بان تغيير البيضاوي نقلا عن الامام الغزالي في الشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الاية اكفهر كما يضيق بالبيت هذا العلم الرباني يعني العلم الاول لو سمعوا وفق بهذا التعريف الجامع لكل ما يقول فيه وهو كما خلق علم بعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم اجزاء الاشياء من النطفة اصولها وفصولها وموادها ويعلم طريق

تبرهاد فيم بعضها الى بعض على النحط السابق واعارة الاعراض والقوى التي كانت فيها او احداث مثلها
كذا في البيضاوي وفيه اشارة الى دفع شبهة المذكورين للمعاد الجسماني والى المذهب فيه كما لا يخفى على
المتامل قوله واستمرار وجوده في وقت اخر يعلم ذلك او شوهد علم انه الوجود واحد لان الوقت ليس من
المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الان هو بعينه الذي كان بامس لا يخفى ان زعم خلاف
ذلك ينتهي الى سفسطة وما يقال من ان القيام بالعرض انما الوجود مع قيد كونه في هذا الوقت غير
الوجود مع قيد في الوقت السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد حكي
انه قد وقع هذا البحث بابا يوسف مع احد تلاميذه وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو يوسف ما تزعم فلا يلزم في الجواب الذي ذكرته من كان بيا عندك وانت ايضا تزعم كان ثابتا
حتى يرتب التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات
وفهم من هذا ايضا بطلان ما استدل به في التوحيد على امتناع اعادة المعدوم من انه لو جاز اعادة المعدوم
لم يبق فرق بينه وبين البداءة وصرف المتكلمين عليه دفعة ويلزم السرمد في الوقت انه قد هذا بني على
كون الوقت من المشخصات على ما يريد عليه تقضيلا انت الحديث لهذا الكلام حيث قال يلزم لو جاز اعادة
المعدوم بعينه اي بتجميع مشخصاته جاز اعادته بوقته الاول لانه من جملتها فاورد ان الوجود بعد
كونه في هذا الوقت غير الوجود بعينه كونه في وقت اخر لان اللازم بطلانه اي كون الشيء مبدأ من
حيث انه معاد اذ لا معاد للمبدأ الا الوجود في وقته الاول وفي هذا دفع للمغايرة والامتياز
بين المبدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبدأ والا
متياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمانين جهة
واحدة انه مبدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدأ من جهة كونه معادا وايضا لا قضاية الى
النفس في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالماهية والمبدأ بالوجود ولا بالشخص
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبيلة والبدء يتباين هذا في زمان سابق وذاك
في زمان لاحق فيكون الزمان ما ذكرنا ويلزم اعادة ما ذكرنا وبس انتهى قوله ويمكن ان يرجح في الجواب
بكونه موافقا او مشاركا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وذكر المثل استئناف لبيان
التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انتسابها الى اخي بطريق بطلان ان يكون ب منسوبا

الى آدم بمثل ج في الحدوث والاستيناف والا فزاد هذا الدليل على عدم انحفاظ وحدة
الذات كما لا يخفى على المتامل وسيظهر من قريب شأن الله تعالى وهو نفس هذه النسبة واخذ الطلاق
في بيان نفسه هذا يعني على ان ابده سبحانه الذي للبديهة واعمل الدوجي لم يبال باخراج الكلام في مقام
التشبيه على طريق المانع فانه قلما يكون منسوبا الى ب دون ج مستند الى شخصهما المتمايزين
لتخالفهما بالوجود على ما ذكره اجيب بان انتقل الكلام الى الشيء بانه يمكن شخص ب دون
دون ج وان كان المحمول الاثنان هما الوجود السابق والوجود اللاحق ويشير الى الثاني قوله
الث في تعليقاته على الشرح الجديد حيث قال فيما اليبا تحصل هذا الدليل انه عدم عبارة عن عدم
الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود به والعدم شيئا واحد العدم انحفاظ الذات العدم
فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاص بصفة الاعادة انه كان يكونه ثابتا
من حيث الذات حال العدم فهو بطلان انه العدم لا هوية له وانه كان يكونه معروض الوجود
اولا هو به هذه النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب
تشيئة العدم انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم
بصحة العود بناء على انه المعدوم لا هوية له كما قرره المتأخرون انه يرد عليه وجوه من الايراد والا ول
المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس هوية
ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بانه ما ذكرتم من الدليل على
عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم في العقل
اصلا مع ان الحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صحيحة مطابقة لها في نفس الامر كقولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ويمتنع ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود
لكونه لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود لجواز وقوعه بتا نير
الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال الث في هذا البحث لقائل
ان يقول لو تم بهذا البرهان انه لا يوجد المعدوم اصلا لزم ان لا يوجد الحوادث بان يقال لو صح
ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد وانه محال على ما ذكره الث فمحال الدليل وحاصله ان نسبة

العادية اي الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المبدء المفروض يعني انه ليس الحكم بانه
هو الذي كان اولى من الحكم بانه المستانف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة
الذات وهو بعقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق ان يقال الكلام يصح الحكم بانه المستانف بانه هو
الذي كان الحكم بالحادث بانه هو الذي كان مبنيا على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المتوسط المستانف انما
يصح بتقدير ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فانا
يقال كل منهما معاد او لا يقال واحد منهما معاد والباطل الاول فتعين الثاني فيقال ان اعادة المعدوم نظير
الخلقة في الكل فان اعادة المعدوم كالخلقة في الزمان كما ان تخلق جسم بعد تخلقه بمكان آخر في زمان
ان يحصل تخلقه بامكنة ما بينهما مع البدهية كذلك تخلق الشيء بزمان بعد تخلقه بزمان آخر سابق فيتعين
ان يحصل تخلقه بازمنة ما بينهما مع البدهية اما باستمرار وجوده او وجوده في ما هو رأي المتوسط لم يكن
في ذلك التخلق استحالة فتأمل فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة استمر الوجود
اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمر الثبوت اشارة الى تحفظها من حيث
الذات كما هو رأي المعتزلة واتحادها مع الوجود الخارجي يعني انه بعد التجريد عن العوارض الذ
يكون غير الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون هو الشخص الخارجي اذ وجود هو ايضا
عين الشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة حتى يندفع بنحو ما اي مر به بعض المتأ
خرين في تعليقاته على التجريد من ان يكون الوجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون
بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفع كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن موجودا
فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا الحي مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجرد وليس
كذلك بل المراد به مطلق المشاعر فيشمل الخيال فان قلت فلم لا يحمل على النفس لان دفاع الاعتراض
قلت فيثقل فهم الكلام الى حفظ بحسب وجوده في الخيال وهو الاعتراض فالحق في الجواب ما
ذكره ذلك البعض هناك وتحقيق هذا ان الحكم بانه ثابت مثلا في الخارج هو لو كان آني الخارج يستدعي
حفظ الذات واستمرارها في الخارجي ولا يقتضيه كونها في الذهن محفوظة بنحو الحفظ في الذهن انما
ينفع العلم بانه ثابت كان او اما انه ثابت كان آني الخارج فلا يدفع بهذا ان لا يكون الذات محفوظة
في الخارج فليتأمل انتهى وايضا كما ان المعدوم موجودة اي يعني ان فرض هذا المبدأ موجود في الذ
عين

دون

وقت كون المعدوم موجودا اي في حيث يكون الوجود الذهني مشاركا له في جميع ما يكون فيه
الا اشتراك فلا يتم الحكم بانه احدهما هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون الاخر اولى من
عكس وح لا يتم الحكم بانه المعاد المفروض وجوده في الخارج ثانيا بيوما كان موجودا في الخارج سابقا
اولى من الحكم على المثل المستانف بانه كذلك فتأمل واورد عليه ان اللازم انه يحصل الانواد ان زمان
العدم فاصل بين زمان الوجود في الزمان الاول وان كان مشتركا مع الوجود في الزمان الثاني في الذات
يغايره بالاعتبار فيحصل العدم المتخلل طرفاه مغايرا له بالاعتبار ويكون تخلل بينهما بين المتغايرين
بالذات وانما قررناه هكذا مع ان الظاهر في تقريره هو انه يجوز ان يكون الشيء واحد وجوده متغايرا ان
بالذات يتقدم احدهما على العدم وبالعدم على الاخر ليطابق الجواب بقوله ولا يخفى ان يعني تقدم الشيء
مطلقا اه فان محصله الاستدلال على ان تخلل العدم بينهما لا ينافي كونهما متحدين بالذات يلزم
تقديم الشيء بالوجود على نفسه تقدما زمانيا وبديهة العقل كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا
كما في صورة الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال على ما هو الظ
فالجواب المطابق ما ذكره في تعليقاته على التجريد وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان وان الوجود الخاص لكل
شيء هو عينه في الخارج وان كان يغايره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العوارض
التي يجوز بتبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على
تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام حق سواء
كان الوجود الخاص بالشيء عين شخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفاضلي ولازمه لانه
اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدونه بحيث انه تحصله وتقومه هو عين
وجوده فلا يتصور بتبدل الوجود مع بقاء الذات لا بمجرد عدم الاعتبار بينه وبين الشيء في الخارج
بخلافه في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت سلمنا ان الوجود واحد لكن
لم كان هذا الشيء موجودا مرتين فالملازم تخلل العدم بين وجودية ثانيا قلت ان الموجودية ولكن
الشيء موجود المعدوم الوجود واحدا على ما مر به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد وهو
عدم مطابقة الجواب المذكور بحسب ظاهر السؤال لان المسائل ايضا قائل ان يعني التقوم نذكره فالجواب الوجه
دين

بشيء واحد وقيل يمكن ان يكون مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حيث
قال يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز
ان يكون لشيء واحد وجودان الوقوف العقل في هذا الحكم ولم يمانع فيه لانه يجوز ان يتقدم بشيء على احد الوجو
على نفسه بالوجود الاخر فخط الجواب هو منع الفرق بين الحكم بين الذي يراد به على وحدة وجود شيء واحد فتقوله
على تقدم الشيء اه اما عمن يقله واما اشارة الى جواب يراد به ما يورد في هذا الموضع وان لم يذكر وحاصله
انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير المتخصصة مع بقاء موضوعها المتخصص في الحالين انتهى وفيهم
من تقرير بعضهم لهذا المقام انه قيل ولا يخفى ان جواب يتوقف الدليل حيث قال اولا لو لم يعد المعدوم لزم تقدم
بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم بط والملزوم مثله ثم ذكر بيان الملازمة ما يرد عليه اثبات المقد
المعونة هي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يرد عليه ان الشيء الواحد لا يكون له وجودات خارجية فيه
نوع اضطراب الاولى في تقرير السؤال والجواب بما ذكرناه اولا هذا قيل ولقائل ان يقول كما يجوز تقدم
الشيء على نفسه تقدما زمانيا عند تغاير الجهة كذلك يجوز في التقدم الزماني فتامل القول ويمكن ان يدفع
بانه اللازم من تقرير الدليل تقدم الشيء على نفسه من حيث الذات لان الذات موجودة في الزمان
الاول والثاني ومفقودة في ما بينهما ولا يجدي الاختلاف الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي ولهذا ابن سينا
لما ادرج بداية المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولا
يكون الوجود نفسه مرادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا وليس كذلك
وقتان ولا وجودان لواحد وثانيه اثنانية بد واحد بعينه معادا ثم كيف يكون الوجود والاثنينية
ويكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول هذا ولقد فصلنا الكلام في اعادة المعدوم نوعا بتفصيل
فلا تغفل وكن على بصيرة فافهم ذلك لا يقال وجه الامر بالفهم ان الاجزاء المتبادرة له من اول عمره
اي بعوضتها الكتب المعاجم والطاقات اما ان يحشر جميعها فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ او في
المبدأ اما ما هو عند الموت او بدء النطفة او اثنائهما والمحشور ليس على كل التقادير وان لم يحشر
ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة ايضا لا يمكن القول بان جميع الاجزاء من اول
عمره اه محشورة فيه اذ على تقدير ان يأكل انسان انسانا يصير اجزاء المأكول اجزاء الاكل فيلزم عدم حشر
المأكول بالاستقلال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يكون اجزاء له فيلزم من حشر جميع اجزائه حشر الحيوان

في ضمنه فنقول بخلاف قانون العدالة لانا نقول ان المحشور هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة
من اول العمر الى آخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب تحليل الحرارة الغريزية والتغذية بانواع الاغذية فلا يكون
بكونها محشورة لعدم اختلاف قانون العدالة فتامل فيه وبهذا كله يظهر تقدير عدم القول بالتفكيك
المجردة واما على تقدير القول به فلا اشكال في المعاد الجسماني اصلا لانه يكون
مختارا في تحقيقه ما قاله كثير من المحققين كالمير عبد الله الحلبي وحجة الاسلام الغزالي والو
وابو زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان
الانسان بالحقيقة النفس الناطقة المجردة وهي المالك والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن بجزئه الاصلي بمنزلة الالة وهي تبقى بعد في اغلب البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق الله نفس
بدنا ويتصرف فيه كما كان في الدنيا على هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن البدن الذاهب
مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول تمسكا بهذا الحديث نقل البياضي صورة الرواية التي ذكرت
في اول البحث واختار ان يكون اوجب الى ظاهرها بقوله الامكان ولذا بين العلامة البيضاوي
المعاد الجسماني باحد الوجهين المذكورين في الشرح اولا مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة
انما هو النفس الناطقة المجردة والبدن بمنزلة الالة وهو المالك والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب
على ما فهم من تتبع تفسيره بمعرفة الله ومحبته الاولى تقديم المحبة في العبارة فانها مقدمة في
الخارج على المعرفة اذ هي اول علامة بين السالك وبين الحق على ما سمعت عن بعض العارفين ولهذا
الامام حجة الاسلام في كيمياء السعادة غاية همة سعادة انست كه كيميا بدان جهان شود وانس
ومحبت حق تعالى بدو غالب شد باشد وانس و محبت معرفت ثمرة ايشان هم بخلوة راست ايد
انتهى وعلى هذا يكون مراد القائلين بالمحبة المقدمة على المعرفة هو الانس دون الحب الذي تكون ثمرة للمعرفة
المراد ههنا فلذا قدم المعرفة عليها لا يمكن ان يلتفت الى شيء في الذات الجسمانية بحيث اذا حصل
سعادة الارواح للانسان بالمعرفة والمحبة والاستغراق في تجلي عالم القدس واللاهوت فلا يمكن
الالتفات الى شيء من لذات الجسمانية اذ المحبة وظهور الاثار من جانب المحبوب يكون تاما فوق ما لا
يتناهى الى شيء اخرج وبهذه المرتبة قد يحصل في بدء النشأة كما للمجردين من جلاء بياض ايامهم المتخلصين
في سلك المجردات كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ويؤيد هذا ما نقل عن بعض العارفين

من ارباب الكشف وهو اهل الجنة قوابل المزاجية وصفاتهم الطبيعية بتقلب بوجه غريب شبيه
فالمخالفة صور اردحايته مع بقاء حقيقة الجسم في باطن السعداء فالباطل مطلقا والظاهر مقيد
فاذ يفهم منه انهم في الظاهر عالم الملكوت كالملك مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن واستبقاء اللذ
الجسمانية فيكون الجمع بين السعادتين والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقد بسطت الشريعة الحقة الخ
اقول ايها السيد نا ومولانا المحدث عليه الصلوة والسلام يدل على ان ابن سينا كان مقرا بالنبوة الخ
دم ومعترفا بالجميع ما جاء به دم ولا ينافي هذا ما نعط به الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام وان
حكاية الكونيس بكونه نقل عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في اخر عمره ورد النظام وحفظ القرآن كان
يختم في كل ثلثة ايام وكان يختم المذهب ثلاث مرات ودفن هناك فلا يتوهم ان اثباته في المسايل
الحكمية دفع لتوهم بعض مولدين رحمه حيث قال كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام بل
يلوح في المسايل المشتركة بين الكلام والحكمة كما مر به الشيخ في الشفا حيث قال ان الجسم قد تم
جسميته وقد اعتنا اليه دم من التوصل له ورد وتحقق ولحق نسبه ودفن فقط بعد التامل والحاصل ان
القائلين بالمعاد الجسماني جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة الى الشريعة كما ان ابن
سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسئلة من الشريعة الى الحكمة فليس الحاد الروحاني في مسايل
الشريعة كانكار المعاد الجسماني ليس من مسايل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الجسمانية دفع ما يقال ان
انه محاسبة الاعمال انما يكون بعرض الكمية ادهي معلولة له فكيف يتبين الحاسبة عشاد ووجه الدفع ان الا
ان فايدته معرفة الكمية بل الحكمة والفايدة ما ذكره الشارح قوله لقوله تعالى احدث النهوض والنفوذ الذا
الى احدث المكافين وبرزت الجحيم للغاوين وهما يدل التغيير من المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحقق مثل ونفخ في الصور وناديا اصحاب الجنة فخلاف الظاهر لا يدل اليه بدون قرينة وفي تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما دل على وجودها دلالة ظاهرة قو والجواب منع امتناع
الخلاء اه اختيار للشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم على تقديره منافي الاتفاق البسيط الكروية على ما
زعمت الفلاسفة وتمسك الكرة انما يتم بنقطة ووجه بهذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة
التي ذكروها لامتناع الخلا فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون
الزجر عما لو جسم اخر وحركة الكروية لا يتم على تقدير ان الجسم الاخر ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقع الزحمة

لا يلزم البتة والى احتمال انه لجواز وجود عالم اخر فلا ينافي في وجودها الان مما ذكره ارباب الارصاد
في هيئة الافلاك ولذا قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى جنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن بدن العالم قوله قلت اذا كانت
الجنة فوق السموات السبع اه قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية نظم الا فلاك
التسع قلت فيما ذكروه شكوك واوهام يعلم انهم اثبتوا بادراك تسع حركات في بادي الراي ولا اعتداد
بالحركات التسع بل يحتمل انه يتفاوت مجموع الافلاك السبعة المكوكبة السبعة نقص وبعد برهانا الحركة اليومية
وبقي الثوابت مركوزة في تحدب الثامن او الفلك دخل وبقي حركته مستندة اليه هذا لا ينافي ما ذكره الشارح
لقوله تعالى والسماء بنيناها باييد وانا لموسعون والارض فرشناها فنعم الماهدون ويجوز ان يكون الجنة فوق الكرسي ايضا لان الاية توهن لما ذكر
في ردالجنة الموهومة فان قلت لا ينافي وسعة الكرسي للسموات والارض وسعة الجنة ايضا فليكن فوق
السموات وتحت الكرسي قلت ياباه ما فوقه من سقف الجنة عرش الرحمن قوله وقال النووي في شرح صحيح
مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح قال النووي استخرجه من الاحاديث الصحيحة الى
يجاء انقل له ههنا واول حديث الواردة وقال في قوله ام الوايدة الموؤدة في النار قال القابلة التي كانت
تيسر الولد في الارض الموؤدة لما رواه ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ الشهاب الدين بن حجر في شرح
المشكوة قو واجيب بمنع دلالة ما ذكر الخ على ما ذكر في شرح المواقف والامام الرازي بعد
ما اورد بنحو ما في الموقفة في اثبات الرسوم قال في الجواب عنه انا لا نسلم ان في نفي الشفاعة لا يدل ان يكون عاصة
في الاشخاص والاوقات ولا نسلم ان في اثبات لا يدل ان يكون خاصة فيها لانا بينا ان الشفاعة في كل شخص وفي
في جميع الاوقات والاشخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فلذكورة في الشفاء الكبير
جمعا بين الادلة انا لا نجوز اهمال بعض الدلايل المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا باختصاص الادلة
الدالة على النفي بالكفار وبيان قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الاية قو وهذا هو الشفاعة الكبرى التي يرجى بعض اولوا العزم
المحمود ويدل عليه ما روي ان الوثنيين يأتون الشفعاء الى ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتون نبينا صلى الله عليه وسلم فيقول انا لها فاستاذن على ربي في داره فيأذن لي عليه
فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع
واسل تعط فارفع راسي واثني على ربي بثناء ومحامد يعلمنيه ثم اشفع فحد لي حدا فاخرج فاد خلهم الجنة ما بين

في النار الا ما قد صب الفرار اي وجب عليه الخلود ثم في هذه الاية يجيء ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وهذا المقام الذي وعد نبيكم عم وقد يقال ظاهر هذا الحديث مشعر بان الشفاعة لجميع الناس فيناد اي الذي يجيء
بما ورد في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته فلا يتجه بان شفاعته لغير امته خاصة وفي
سائر الناس حقيقة انه يرد عليه يكون شفاعة سائر الانبياء لاممهم فالحق ما اجيب من ان الانبياء
لم يبتدوا بالشفاعة انما يبتدؤن البدية بما فرح سؤلنا بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة
في حديث ابي هريرة قال انا سيد الناس يوم القيمة وذلك لان شفاعة الانبياء لاممهم انما فتح بشفاعتها
لا مدا ولا النار بعرضونه عليها غدوا وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على
السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي في هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم بحالهم او فلا انه
يعذبون بجنس اخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكون عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف قوله
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيمة والاية في حق الموتى فهو ذلك
الا عذاب القبر والمراد بالاماتة وبالاحياء في الاماتة الاولى ثم الاماتة بعد حياة ايضا بعد سؤال
منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المتعين بين المفسرين قالوا والغرض بذكر الاحياءتين انهم عرفوا
بهما قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين
ما ذكروا بالاحياءتين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة
الثالثة اي حياة الحشر فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء في القبر ومن
قال بالاحياء قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقط يثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم
امواتا في اطوارهم النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياءتين على احياء الدنيا والاحياء عند
الحشر فح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فيرد عليه ان الاماتة انما يكون بعد سابقية الحيوة ولا حيوة في
اطوار النطفة وايضا هو قول شاذ وذهب المفسرين والمعنى هو قول الاكثرين الصحيح انه لا يكون ويدل
عليه تلفظهم في الدنيا من عالم الملكوت من الملك والثالث الجبروت فهو منتظم من الدارين

فعل الله تعالى فانه عدم خلق العذر في اذ التلبس فعلا بل عدم صرف وفي جعل الترك وجود ابناء على انه
الكف حذف او ما يقوم مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه والشرط عنده كون المعجزة من فعل الله تعالى
الثاني انه يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فلا يدل على التصديق وهو بمنزلة التصديق من الله تعالى
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له
بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقول مدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فظهر بانه ربي الله تعالى فاظهره الله
تعالى فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق
الله تعالى اياه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة فيما عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا كان بعد الاحياء
زمانا فاستمر على التكذيب قال الامدي لا عرف في هذه الصورة خلافا من الاصحاب ولو حيي ميتا في الحال فقال
القاضي بطل الاعجاز لانه كالداعي الى التكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحي
مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب ويرى المطهرة اشارة الى
طريق اهل البصرة في اثبات نبوته عم والاول طريق العوام في وجوب عصمتهم فيما عدا المعجزة على صدقهم
من ان لو جاز عليهم الشقوة والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو باطل ومنهم من
منه من تجويز ما يخل بذلك الا الحشوية وهي عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة قبل ظهور
المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح لكنهم جوزوا اثبات الكل تقية
يرد عليه انه يلزم عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابراهيم وموسى عم قلت بهذا لا ينفي
ما بين اول واخر من النبوة اذ اوله صريح في جواز صدور الذنب منهم في الجملة بعد البعثة واخر
في عدم جواز صدوره منهم بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخر مذهب وان كان في الظاهر من
كلام الجمهور يدل على اوله او كلامه او نوع من المذهب الشيعة في منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده
فتامل وعلى هذا اي على انه بالافضل كثر ثوابا ودم الذئب قال الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلثمائة واربع مائة
او خمس مائة بايعوا رسول الله عم على ان لا يفروا شيئا ولا يفروا منهم وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة او سدرة
بالحديبية على ابدائهم لنفي حكم الفاعل من قبلهم وفاء والتبرع والوفاية فرط الصحابة وهو في برد الشرع بكم

وهو المتعارف بكم التفويض في الشرع والذي يقوله لو ان اهل القرى امنوا واتقوا والذالثة اسه
تنزه عما يشغل سره من الخلق وتبتيلا اليه بشر تبرئه وهو التفويض الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله
حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي والدليل على حقيقتها قصة مريم حيث حلبت بلا ذكر ووجه
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات
لزكريا دام انوارها على نبينا وعليه ما لا يقدم منصف كذا في شرح المواقف وكذا اصطاري اصفى عرش بلقيس
في طرفة عين مسافة بعيدة في مسيرة شهرين ولم يكن معجزة لسليمان دام انعامه على يديه مقارنا للتحدي

واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول بل هي من الفروع اذ هي نصب واجب على المسلمين قوله
دام من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا يعلم الله تعالى كما زعمت الشيعة لعنهم الله الذي يدل عليه
انه لما رجع رسول الله دام وسيع رجلا الى ابي بكر وقالوا اعلم لك في اصحابك زعموا انه اسري به الليلة
الى بيت المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني اصدقه باهو ابعد من ذلك فسمي ابي بكر الصديق
لذلك والحق عند الجمهور خلافه اي في النصوص والا لاظهروه حين المنازعة وانقادوا له
بما هو عادتهم من انقيادهم لنصوص الكتاب والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رضي لعنة
النصوص واجماعهم على خلاف نصوص رسول الله دام ومبايعتهم من انهم لم يظهروا نص رسول الله
على نقيضه فاسد لانه على ما ذكر في غاية الشجاعة والتسلط في امور الدينية هو فاطمة رضي مع
علو شأنها وجنة والحسن والحسين سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو مرتبة
كان معه لما روي انه قال ليا لا بابكر حتى يعقد الناس ابايع لم رسول الله دام ابن عمه فلا يخالف
فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا اغمده في خلافة ابي بكر رضي
وقال سفيان ادعيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لا ملأتها الوادي خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا لا نهما جوين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واصبح يعلم بقوله دام الامة في قريش فظهر انه لو كان على الامامة على ما نص لاظهره وما
زعموا مع ابي بكر واما تقدم على ابي ستة اشهر فانما كان لغاية دهشة بموت رسول الله دام وكثرة
حزنه على موته دام وانه الصحيح دهش ابو موسى حتى روي ان عمر كان يقول ان رسول الله دام لم يمت بل
ذهب عنا كما غاب موسى دام قومه وكان لا يدع احدا ان يقول عنده ان رسول الله توفي دام كان

يموت لا يبكي ويحتسر وكان على لا يكلم مع احد من شدة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق على منبر
رسول الله وقال يا عمر اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون فتنبه فقال كأني لم اسمع بهذه الآية
الى الآن ثم تلى ابو بكر قوله تعالى وما محمد الا رسول الله قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم الآية فتبين الناس وزال عنهم التحير ولما صعدت سنة اشهر على على رضي وسكن حزنه
ام زيد وعرف ان خلافة ابي بكر حق وبايعه على رؤس الاشهاد فصار امامته مجتمعا عليه
فقال بايعنا لموتك فما ان كان عمر وجه قوله وان كان عمر انه زاد وان كان البيعة له صعبة بكمال
صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر الدين تتابع الحق وانه كان مراد في تقريره رضي خيبر
المتابعة اشارة الى كون المتابعة بالاظهار من على ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل براية الصحابة
فانه وافق حكم الله تعالى في مواضع قبل نزوله منها ما روي ابن عباس رضي انه صنافا خاصم يهوديا الى
النبي دام ودعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما اتيا كما الى رسول الله دام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق
فقال انطلق الى عمر رضي فقال اليهودي قضى لي رسول الله دام فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق
اكذلك فقال نعم فقال قفا مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه فضرب عنق المنافق حتى برد فقال هكذا
اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فانزل الله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل من
قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الآية فقال عمر رضي فرق بين الحق والباطل فسمي الفا
فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي انه دخل المسجد الحرام فذهب ليجلس الى مقام ابراهيم
فقال اما اتخذ مصلى فقال دام حتى تجيء امر الله فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وهنا
ما روي عما وقع في خصة اسارى بدر فانه صيغة افعل موضوعة للتفضيل والمشتقات في
قوة النكرة فيكون مفادة الفرد المنتشر والزيارة المتعدية القدر والمشتقات في قوة النكرة
في حقيقة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر وكذلك جاز ان يقال خالد زيد اعلم من عمر
وفي الفلاحة عمر واعلم من زيد في الطب كذا ذكره ابن في تعليقاته على الشرح الجديد وفيه نظر
از قد صرح هذا المتاخر في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المعارف الغير المنونة
موضوعة للطبيعة من حيث هي هي والقول بان المصدر المجرد في الغالب والمشتق في الفرد
المنتشر خلاف ما عليه الاجماع فالخلاف في ان النكرة موضوع للفرد المنتشر كما اختاره الشارح

ف الامام حق

ف الزيادة في قوله في الصحيح لوجدان الفرق بين الخبر والانشاء

ف وذلك لان الخبر الكذب في النظر

او الطبيعة من حيث هي هي كما اختاره سيد المحققين وقد يرجع فيما عدا الصورة المذكورة وهي توجه الطلاق
الافضل على ابي بكر بعين اكثر الثواب بانه اذا تحقق قسم ما منه الفضل بالزيادة الحقيقية الطبيعية لا يشترط
الشيء بالزيادة لان الاتصاف فرد شيء بصفة مستلزم لاتصافها ما ولا ما اذا قلنا زيد اعلم من عمرو في الطب
والطب علم صدق ان زيد وزيد علم من عمرو في العلم فاذا قلت وان سلم ان اتصاف فرد بالزيادة مستلزم لا
تصاف الطبيعة بها ولكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي هي لا الزيادة الكائنة
من فرد فزدان الخرج به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا للزيادة في مدلوله مصدره مطلقا لا الزيادة
المخصوصة الكائنة من الطبيعة ومن يديه ما قبلها البيت والذي يرفع الخلاف اه رفع لما اورد عليه
من ان المتبادر من افضل افتراق المسلمين في تفضيل بعض الشهداء على بعض ومنع كل فرقة اطلاق الافضل
على غير من اعتقده افضل غير مستقيم على تقدير ان تكون صيغة افعل موضوعة للزيادة في نفس الصدر موضوع
ما وجه الدفع على ما في حواشي التجريد وهو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بما
الذي توهم الورود لا ينكره احد من اهل السنة على ما كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل او اكثر
محرد صيغة انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي صلعم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخشي ان يقول
ثم عثمان فقلت ثم انت فقال ما انا الا واحد من المسلمين وفي بعض على رض تفضيل ابي بكر ثم عمر على غير
الكوفة ايضا ومن اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الراشدين المهديين رضوان الله عليهم اجمعين
فعليه بكتاب الصواعق في الرد على الرفضة والذخائر للشيخ الامام افضل المحدثين ثم المتأخرين
ابن حجر الهيتمي رحمه وجعل في ايثار عرف الجنان فتوحا فانه بين فيه بيانا يندفع عنه كثير بهوك الاذا
زل الدين يدعون انهم شيعة على حاشاهم من ذلك انما هم شيعة ابليس لعنه الله على عقولهم واعمالهم
ضلالا بعيدا فانهم ابى يؤفكون والحمد لله الذي جعلنا ممن الفي في محبة الصحابة في قلبه اذ صح
ان الله اذا اراد الخير باحد الفي في قلبه محبة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اللهم احشرنا
معهم امين والحمد لله التمام والصلوة والسلام على رسول خير الانام وعلى آله
واصحابه العظام الطيبين الطاهرين الى يوم القيام

تمت سنة ١١٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

يا من وفقنا لتهذيب المنطق والكلام • وايدنا بالقول الشارح للصدور بالاسلام
ثبتنا على محجة التصديق في المرام • وخلص حواسي قلوبنا عن غواشي مغالطة
الاوهام • واعف عنا واغفرلنا وارحمنا يا ذا الجلال والاكرام • وصلى الله على نبيك
راسم انواع الحدود بالاكمال والاتمام ومفصل اجناس المعارف والاحكام بالاحكام
وعلى عاصة عترته مطالع الانوار للانام وعامة صحابته براهين القضايا والاحكام
وبعد فيقول العبد الفقير الى عفو ربه الغني زين الملة والحق والدين بن يوسف الكوراني هذه
غاية مساعي الانظار ونهاية مساعد الافكار في تهذيب حاشية التهذيب وحاشيتها
للفتح عن غاشية الابهام ومحاكمة ما بينهما من النقض والابرام حملني عليها ظهور آثار
العصبية في مواقع النزاع وصدور كلمات جدلية من العرق النزاع فاملتها بارجاع
الطرفين الى كتب المحققين واخترت فيها بعد تبيين الحق حق اليقين منع الله بها
اخا الدربة والسداد وعصمها عن اهل المكابرة والعناد انه ولي العناية والتوفيق
ومنه الهداية الى سواء الطريق قوله تهذيب المنطق والكلام التهذيب التنقية والتحرير
والمنطق والكلام العلمان اوهما بمعنى ما يتكلم به اواحدهما الكلام النفسي والاولى اولى
لما فيه من المراعاة وبراعة الاستهلال ثم الثالث لانه تاسيس والثاني تاكيد قوله
توشيحه اي تزيينه وتحسينه والضمير لكل من المنطق والكلام على حد الضمير بين
في قول صاحب التلخيص الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل في ان الغرض من ذكره
معه افادة تلبسه به حيث بين المصنف في شرحه هناك ان الضمير في ذكره
لكل من المفعول والفاعل وكذا الضمير في به والضمير ان الآخران للفعل ومثله

الاشارة في قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ووجه صحة الحمل هو ان التوشيح
بذكر الله تعالى لكمال تاثيره في التهذيب صار كانه هو وحاصل المعنيان المهذب من
المنطق والكلام هو الموشح بذكر الله تعالى وقوله بذكر متعلق بقوله توشيحه والمجموع
جملة صغرى هذا هو الظاهر من التركيب ويحتمل ان يراد بالتهذيب الكتاب ويكون
بذكر ظرفا مستقرا في محل الرفع على الخبرية لقوله توشيحه والجملة خبر التهذيب والضمير
المجرور في توشيحه ح راجع الى التهذيب والمجموع جملة كبرى ويحتمل ان يراد بالتهذيب
المهذب على حد جرد قطيفة ومعنى تهذيب المنطق المنطق المهذب والمجموع ايضا
جملة كبري وحال المحل كما لضمير واضح على التقادير لا اشكال فيه كما توهم بعض النظرة
والمفضل والمنعام كمنبر ومحراب صيغة مبالغة بمعنى كثير الفضل وكثير النعمة وقد
يروي الاول بكسر الضاد على وزن محسن وقد يشدد والرواية الاولى اولى قوله
وتوشيحه اي تزيينه وتقويته من رشح الظبي ولده اذا ربّاه وقواه على الشيء
فكان ذكر الصلوة والسلام يقوي الطالب للتهذيب ويؤيده كمال التاييد كما
سبق قوله بالصلوة والسلام اي بذكرهما والصلوة من الله تعالى الرحمة وتوخذ
مقرونة بالتعظيم وخصت في هذا المعنى بالانبياء عليهم الصلوة والسلام
ومن الحقوبهم بجامع العصمة واتباعهم في الذكر وهم الملائكة والآل والاصحاب
عليهم السلام والتسليم التسليم عن الآفات المنافية لغايات الكمالات وجمع بينهما
لكراهة افرادهما لفظا لا لحظا خلافا لمن عمم قوله صفوة الانام الصفوة بالكسر
والفتح وقد يضم المختار والانام اسم جمع للانسان وقيل جمع لا مفرد له من لفظه
من البشر والثقلين او كل ما هو على وجه الارض قوله وآله وصحبه الغر الكرام آل النبي
عترته الطاهرة والصحب اسم جمع او جمع لصاحب وهو كل من تشرف بصحبته ودام
على قبول دعوته والغر جمع اغر وهو المشتهر بجميع الخصال والكرام جمع كريم وهو المعطي

بلا سؤال وبعدوا الواو للاكتفاء وناب اما والفاء في جوابها وهي زايدة وبعد مبني على الضم
لتذكر المضاف اليه المقطوع عنه ومع عدم القطع يعرب نصبا وجرا وكذا اذا حذف المضاف
اليه نسيا منسيا وهو معمول للاعتبار المقدر بعد الفاء على الاصح قوله عجالة نافعة
وعلالة رايعة العجالة بالضم والكسر ما يعجل به ومنه قولهم العرب التمر عجالة الراكب
والعلالة بالمهملة بقية اللبن وبقية الجهد والعمل وبالمعجمة قيل هي الماء القليل الزلال
والرايعة من الربع وهو الزيادة والنماء قوله تروي غليلي طالبي صناعة الميزان الارواء
الارواء عليه مجاز عقلي كما في قولهم تحلى ولا تطعم امر للمرفين والصناعة بالفتح ملكة
نفسانية يقتدر بها على الافعال الاختيارية بلا روية وبالكسر اصطلاح كل فن والاضافة
بيانية قوله في مساق البرهان الاضافة ايضا بيانية والمساق اسم مكان من يسوق
والمراد به مقام التعليم البرهان هو الدليل المتالف من اليقينيات وفيه اشارة الى
ما يجب ان تكون العمدة في الموصلات المصدقية هو البرهان قوله لم التفت الى ما اشتهر
الخ اي لم انظر الى ما شرع بين القوم تقليدا لهم بل مع نظري تحقيق المقام واظهار
الصواب من الكلام ويشكل بانه قد التفت في مباحث تقسيم العلم الى ما اشتهر وبني
كلامه عليه كما سيجيء وربما يقال انه اراد لم التفت الى ما اشتهر من حيث انه مشتهر بل ان
التفت فهو من حيث انه حق كما يشير اليه قوله فالحق احق بالاتباع ويرد عليه ان الذي
اختاره ثم خلاف المشتهر كما صرح به بعضهم والامر في ذلك هين ومعنى
قوله فالحق احق بالاتباع فالحق احق بان اتبعه من المشتهر وفيه تلميح الى الواقعة
بين افلاطون وبقراط حيث قال فيها افلاطون بقراط حبيبنا والحق
حبيبا واذا تخالفا فالحق احق بالاتباع هذا هو المشهور وذكر الفاضل
المحشي في الحاشية الجديدة على شرح لمطالع انهما وقعتا بين المعلم الاول وبقراط

قوله

قوله لم اجمد اي ما صرت جامد الطبيعة بترك التفكر معتمدا على ما ذكر وفي بعض
النسخ لم آجر بدل لم اجمد وقوله فلسلكه الخ يؤيده قوله محضت الخ بالتشديد واهمال
الحاء من المحض وهو الخالص والنصح كالناصح ايضا بمعنى الخالص ووصفه
بالنصح للمبالغة كقولهم ليل ايل ويوم يوم والظاهر ان الكلام من قبيل
المجاز الاول على حد من قتل قتيلا فله سلبه وهو باعتبار رجات
الخلوص قوله محضت الخ بالجام الخاء وتشديد ما من التخييض وهو ازالة
المخيض عن الزبد فيكون كناية عن تحرير المباحث واضافة الزبد الى الحق
من اضافة المشبه به الى المشبه على حد تجين الماء وفي التركيب تجريد او
تاكيد قوله بتحقيقات هي الامهات والتدقيقات المسايلان او الاولى المسايل
المقررة عندهم والثانية المخترعة التي تفطن بها اولا والاولى تقريرات المسايل
ودلايلها والثانية تقريرات دلايل الدلايل ولذا قال في الثانية اشرت ولم
يقل اتيت فان الاتيان بدلايل الدلايل متعسر قوله خلا عنها الزبر المتداولة
اي لم تشتمل عليها وفي بعض النسخ ضل عنها ولا تحصيل فيه فان ضاع انما
يجيء لازما والزبر بالضم جمع زبور بمعنى مزبور وهو الكتاب وقيل جمع زبر
بالكسر وهو الكتاب والحق ان الزبر بالكسر هو الكلام مكتوبا كان او غيره والمتداولة
المتناوبة من ايدي الى ايدي لاعتبارها واشتهارها قوله لم يجوها التصحف المطالعة
اي لم يجمعها والتصحف جمع صحيفة والمتطاولة الطويلة غاية الطول او الآبية
عن الاطلاع على دقايقها لبسطها وصعوبتها والمتداولة الشاملة لمسايل الفن بحسب
الغالب ومطلقا لكن باعتبار المعتبرين قوله مع اني املتها الخ لفظة مع ظرف
لا حرف على الاصح بدليل الاضافة ودخول حرف التعريف والجر كما في قول الشاعر
من لا يزال شاكرا على المعه فهو حري بعيشة ذات سعة وحكاه سيبويه

قوله

فذهبت من معه وهو هنا مفعول فيه لاتيت واشرت والاملاء الكتابة ومرجع
الضمير المنصوب اما العجالة والغفلة او التحقيق والتدقيق والاول انسب والثاني
اقرب الارتجال هو الاتيان بشعر او نحوه من غير روية وتامل والمعنى كتبتها بالعجلة
لا بالتأني وامعان النظر وهذا كالتأكيد لما استفيد من قوله فهذه عجالة **قوله**
حال اشتغال المضاف بالنصب ظرف لاهليتها والمضاف اليه باعجام العين وما يجيء
باهمالها والزكاء حدة الذهن والنظر وبقابلة البلادة والظاهر ان قوله بمنطق
التهذيب متعلق بالاشتغال بالمعجمة والباء للصلة وتعلقه بوقفه او برقاه على كون
الباء للسببية تكلف بعيد وبالاستكمال والكمال ابعد والعلم الجبل المرتفع والكراثة
في الاصل حسن القد والمراد بها هنا مطلق اللطافة **قوله** فليسعد بها كل ذكي
الخ ليسعد مجهول من الاسعاد نايب فاعله قوله كل ذكي اي ليجعل بها المعلم كل متعلم
ذكي سعيدا ذا حفظ وكونه على بناء المعلوم بعيدا ذا الظاهر موافقته لما يجيء
من قوله ليضن والظاهر فيه بناء المجهول وفي بعض النسخ فليستفد بها على
بناء المعلوم من الاستفادة وهو ايضا موجه وفي بعض آخر فليستعذ من الاستعاذة
وهو مستبعد جدا والضمير في بها اما راجع العجالة والعلالة او التحقيقات والتدقيقات
والكل وجيه كما سبق وقوله ليضن ايضا مجهول من الضنة وهو البخل وقبح البخل
انما هو في حق من لا يستحق ان يبخل عليه وانما في حق من يستحقه فحسن بل قد يجب
في بعض الاحوال كتعليم القرآن للكافر وتعليم الكتب الحقة لاهل الضلال والبغية
من الغباوة عديم الفطنة والغوي من الغواية سالك طريق غير موصل الى المطلوب
وقيل فاقد ما يوصل الى المطلوب وكانه خاف على كتابه من الوقوع بين يدي
من يريد ان يعربه فيجمجه او ينسخه فيمسخه وتأسى في تأدية التوصية بالشيخ الرئيس
في اواخر اشاراته حيث قال ايتها الاخ انى محضت لكفي هذه الاشارات

والتجمل

والتبيانات عن زبد الحق والتمحك ففي الحكم في لطايف الكلم فضة عن المجتدلين نواجذ الحاجين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وبمضمون هذا نطق لسان الغيب
الحافظ الشيرازي قدس سره حيث قال يا مدعي مكوبيد اسرار عشق ومستي ٥
تا بيخبر نميرد در درد خود بزيستي **قوله** هذا وعلى الله التكلان الخ هذا في محل
النصب والرفع بفعل محذوف والتقدير خذ هذا او مضى هذا واصل التكلان
الوكلان قلبت الواو تاء كما في تراث وتوراث وتقوى وقوى ومعناه انقطاع
العبد عن الاسباب المحصلة لما مول مع التوجه الى الله تعالى في حصوله والاينافيه قوله
لا نستعين الا اياه فانه ايضا توجه كما يفصح عنه قوله ولا حول ولا قوة الا بالله
والتكلان في المتوكل مطلقا وقد فصلنا ذلك في حواشي شرح المنهاج وفي الفرقات
من المحسنات البديعية والبيانية يضيق عنه العبارة والحر يكفيه الاشارة **قال**
ابو الفتح بل شنشنة اعرفها من اخزم ٥ في القاموس الشنشنة بالكسر الخليقة والطبيعة
والعادة وهذا الكلام من الامثال السايرة واول من قاله على ما ذكره الحريري في
مقاماته جد حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن اخزم الطائي حين نشأ حاتم
وتقيد اخلاق جده اخزم في الجود فقال شنشنة اعرفها من اخزم وتمثل
به عقيل بن علفة حين قال ان بني زملوني بالدم من يلق آساد الرجال يكلم
ومن يكن ذرء به تقوم شنشنة اعرفها من اخزم ٥ ومن ادعى ان المثل له فقد سمى
فيه بهذا لفظ الحريري بحوفه وذهل الشريف العلامة عن بيان اصله في حاشيته شرح
المطالع وبين انه يضرب في التسبب لقبايح الافعال وهو مع ما سبق من المقال
لا يساعده الاستعمال **قوله** هو الوصف الضمير باعتبار الجنسية واللغوية لا الا
المراد بها فيه شبه استخدام وربما يقال ان المراد بالحمد الجنس على ما ذهب اليه صاحب
الكشاف والصرف الى معنى اللغة بعناية المقام وترك قيد باللسان اما لتبادره من الوصف

كما قرره السيد في حواشي شرح المطالع اذا التبادر من اقوى القرائن على ما صرح به
الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة هناك ولذا جعلوه عند الذكر من قبيل بيان
التقرير او هو لازاحة خلل التعريف بخروج حمد الله تعالى نفسه قوله بالجميل الباء اما
صلة الوصف والمراد بالجميل المحمود به وهو ما يحصل الحمد بذكره من الامور المقبولة
وقوله كذا ذكره المصنف على التشبيه باجراء ما ذكره المصنف في المحمود عليه في المحمود به
ويؤيده انه لم يقل هذا ما ذكره المصنف وعلى هذا فما وقع في بعض النسخ من زيادة
قيد على صفاتها في مثال اللؤلؤة تقييم للمثال استطرادا واما للسببية والمراد
بالجميل المحمود عليه وهو ما يكون سببا باعثا للحمد سواء وقع الحمد بازائه او لا كما
حققه الشريف العلامة والمراد بالاختياري في قوله وآخر كلامه الا انه يجب
ان يكون المحمود عليه اختياريا ما ثبت للفاعل المختار لا ما صدر بالاختيار
وبما قبله ما صدر بالاختيار على ما صرح به الشارح المحقق الحافد في حاشيته
شرحه للكتاب فيكون الحمد في القول الاول مختصا بما صدر بالاختيار بخلاف
المدح ويكونان في القول الاخير متساويين حكما فيما صدر بالاختيار ومفترقين
باختصاص الحمد بالوقوع على صفات المختار وعدم اختصاص المدح بذلك
على ما بيّنه الشارح المذكور وهو المراد بما نقل عن بعضهم من ان المحمود يجب ان
يكون فاعلا مختارا بخلاف الممدوح واظهر الاحتمالين في الباء هو الاول على ما لا
يخفى وقوله فتأمل اشارة الى الردّ لا الى عدم الصحة كما هو دأبه في تصانيفه
واذا قال فليتأمل فهو اشارة الى عدم الصحة قال ابو الفتح يتجه عليه انه يصدق
الحمد بهذا الاتجاه مندفع من وجهين الاول ان لا نسلم صدقه عليها اذ التعظيم
هو التفخيم الظاهري والتبجيل هو الباطن كما سيذكره هذا الناقد العاقد
وصرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المطالع وطرز التفخيمين تابع لهما

والفرق بين التفخيمين والتقديسين
ان الاول فعل ينبئ عن تعظيم المنعم
والثاني فعل ينبئ عن تنزيه المنعم
عام والتفخيمين خاص
بينهما بكاف او ياء اذ لا تفاضل بالذات
حاشيه رضي

في الظاهرية والباطنية ولذا صرح قدس سره بخروج السخرية بالقيدين
ووجه دلالتهما على التعظيمين انما ان الاصل تحقق الفرد الكامل بهما او ان
الظاهر من العطف التغاير على ما قيل فلا يوجد وصف على طريقة التفخيم
الباطن والظاهري الا ويكون حمدا حقيقة ولا يكون سخرية فلا يصدق التعريف
عليهما والقائل انها من افراد الحمد الا انها خلوها من قصد التعظيم لا يعتد بها
كما صرح به الشارح المحقق واشار اليه الفاضل المحشي في حواشي شرح المطالع فلا
مواخذة في صدق التعريف عليها ظاهر الخروجها بقيد الاعتداد مع ان الجواب
المشار اليه بقوله اللهم الخ قاصر عن تقدير معنى الباء على ما هو ظاهر وجعله
وجها للتضعيف ضعيف قال ابو الفتح اولا مية فيستفاد المحمود عليه من كلمة على
واليه بنى قوله فيتمم الخ بخلاف ما اذا كانت بيانية قال ابو الفتح اما تفسيري
لرعاية السجع فيه فان رعاية السجع لا يلايم التعريفات مع ان هذا وما يليه تاكيد
والا ولى تاخرهما عما يليهما لكونه تاسيسا قوله والمراد بالجميل الاختياري لانه
صفة للفعل وهو بالاختيار الى في المراد موصولة او عوض عن المضاف اليه على رأي
مذهب الكوفيين والتقدير الذي يراد او مرادي وفي الجميل للعهد الخارجي كما هو الاصل
في المعاد المعرف وقوله لانه صفة الخ دليل اقامي للمصنف في حاشية الكشاف على ان الجميل
في تعريف الحمد اختياري واشار اليه السيد قدس سره والعلامة في حاشيتهما هناك
وكمال التقرير على ما ذكره بعض الافاضل هو ان هذا الجميل صفة للفعل والفعل
اختياري ينتج ان هذا الجميل صفة للاختياري وهذا شكل اول لم يتكرر فيه الحد
الاوسط بتمامه صرح به الفاضل المحشي وغيره ونظيره زيد ابو العمرو وكاتب فانه
ينتج زيد اب لكاتب ويجعل هذه النتيجة صغرى قياس مركب منها ومن كبرى كلية
هكذا هذا الجميل صفة للاختياري وكل صفة للاختياري فهو اختياري ينتج

قياس ضمير شعارف
وغيره

ان هذا الجميل اختياري اما صغرى قياس الاول فلان المراد بالجميل المذكور الفعل
الجميل كما يشهد به تتبع المواد على الحقيقة واما الكبرى فلان الكلام على مذهب المتكلمين
والفعل عندهم احداث مع ارادة الفاعل وهو اخص من مطلق الاحداث واما صغرى
القياس الثاني فقد ثبت بالقياس الاول واما كبراه فلان الصفة مسبوقة بالموصوف
واذا سبق الاختيار على الموصوف سبق على الصفة ضرورة سبق سابق سابق
الشيء عليه قال ابو الفتح فيه نظر لانه ان كان الجميل المذكور محمودا به الخ وفيه نظر
اما اولا فلان قوله وهو غير مشهور مع تسليم غير مفيد لان الفاضل المحشي التزم في
خطبة كتابه ان لا يلتفت الى ما اشتهر بل يتبع الحق فلا يرد عليه عدم الاشتهار او
نقول المراد به الاول على ما سبق واما ثانيا فلانه ان لم يختر شيئا من شقي
التردد فيم اجاب في قوله اللهم الخ وان اختار الشق الاول كما هو الظاهر فهلا صير الى
ان يتم التردد كما في الجوابين الاخيرين واما ثالثا فلان المقابلة على اختيار
الشق الثاني متحققة بما سبق من حمل الاختياري في آخر كلامه على ما ثبت للمختار
كما سيعترف به وبان يقال ان المراد بالاختياري في قوله وقيل الحمد يعم الاختياري
المحمود به وبما قبله وبعده المحمود عليه والاختصار في القول الاول على ذكر كون المحمود
عليه اختياريا انما هو بسبب وقوعه في التعريف فلا ينافي كون المحمود به ايضا اختياريا
فيه فهما في القول الاول اختياريان والممدوح به والممدوح عليه فيه اعم بخلاف الاخير
فان المحمود به في الاخير اعم كالممدوح به فيتقابل القولان واما رابعا فلان قوله ايضا
كونه صفة للفعل ليس شيئا اذ المراد هنا الجميل الواقع في تفسير الحمد لا مطلق الجميل
على ما سبق ولا شك انه صفة للفعل فقط وكون بناء الكلام على مذهب المتكلمين
تما الكلام فيه على ما بيناه سابقا نعم بقي الاشكال في كون الجميل هنا بمعنى صفة للفعل
من وجه آخر وهو انهم ينسبون نحو الارادة الى الله تعالى بالايجاب المذكور دفعا

لنحو

لنحو الدور والتسلسل فلا يكون اختياريا عندهم ولا فعلا مع وقوع الحمد في مقابلته
والجواب ان ذلك لا يقع محمودا عليه بل المحمود عليه هو غاية المترتبة عليها والوصف
الواقع في مقابلته ليس بحمد حقيقة واطلاق الحمد عليه من مجاز التشبيه وقد تكلم
هذا القائل الناظر في الجواب عن الايراد بالنظر الى الاختيار بغير ما ذكرناه ايضه
على ما سيأتي عن قريب مع ما فيه قوله ولا يقال احمد تهما في بعض حواشي شرح المطالع
ان عدم قولهم حمد تهما لا يدل على نفي الترادف اذ لا يقال ان انت عالم بل انك
عالم مع ان المتصل والمنفصل مترادفان كما صرح به السيد الشريف قدس سره
واجاب عنه الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة على حاشية شرح المطالع بان المراد
من عدم القول النفي اي يقال ما حمد تهما من قبيل ذكر احد المتلازمين وارادة الآخر
فلو كانا مترادفين لكان ذلك في قوة حمد تهما ما حمد تهما واورده الفاضل الخلخالي
في حاشيته وزاد عليه ان عدم القول مستند الى انتفاء المعنى لا الى المانع اللفظي
بقرينة ان الكلام في اثبات العموم وانت خبير بان التاويل بالنفي تكلف بعيد
لا يضر السائل ولا ينفع المستدل بل الذي صحح نقله على ما قرره بعض الافاضل بهذا
هو انهم يطلقون في وصف اللولوة لفظ المدح دون لفظ الحمد وايضا دعوى
كون عدم القول المذكور مستندا الى الانتفاء المعنى الحمدي في مادة اللولوة غير
ظاهر في الارادة بل الظاهر ان مرادهم بذلك التعبير عدم شمول استعمال لفظ الحمد
لمادة اللولوة المدح قطع النظر عن المعنى واجاب عنه الغياث في حاشيته هناك بان
كون الضميرين المذكورين مترادفين غير مسلم كيف واحدهما يرد بصيغة على
الرفع والاخر يرد كذلك على النصب والاعراب كما يكون بالحركات والحروف يكون
بالصيغة ايضا على ما حقق في محله وفيه نظر لان الكلام المذكور منع للسند
وبهذا ايضا منع والمقابلة بين المنعين خلاف قانون البحث ولو جعل هذا

ابطالا للسند يكون كلاما على السند الاخص اذ للسائل ان يستند بمثال انك عالم
وان اباك عالم ويثبت به ان المراد فقد لا توجد المساواة في الاستعمال ولا تنتفي بانتفائها
ولا يرد عليه المنع المذكور قوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري الخ اشار الى
القول بالترادف بين الحمد والمدح وتصور ذلك على وجهين الاول تعميمهما للاختياري
وغيره والثاني تخصيصهما بالاختياري فالاول ليس ذهب اليه من يعتد به كما
صرح به الفاضل الخطائي في حواشي المطول وان مال اليه في حاشية المختصر واما
الثاني فقد ذهب اليه جمع منهم السيد الشريف قدس سره وعن بعضهم انه مذهب
صاحب الكشاف ويؤيده ظاهر عبارة الكشاف والفايق وانما قلنا ظاهر عبارة
تهما فان عبارة الكشاف الحمد والمدح اخوان ويمكن تاويله بانهما متلاقيان في
الاشتقاق الكبير وعبارة الفايق الحمد المدح فيقال انه تعريف لفظي بالاعم وايضا
عموم الحمد عن المدح مما لم يذهب اليه احد واما عموم المدح عن الحمد فقد يكون باعتبار
المحمود به والمحمود عليه وقد يكون باعتبار الاول فقط وقد يكون باعتبار الشخص المحمود
كما سبق مفصلا قال الفتح والا لكانت حادثة اقول وايضا لتوقفت الارادة مثلا
على ارادة اخرى ولزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان قال الفتح كما هو
شان بعض الافعال الاختيارية وفيه ما فيه قد يقال في وجه ما فيه انه ان اراد
بالافعال الاختيارية افعال العباد فلا استقلال فيها اصلا وان اراد بها افعال الله
تعالى فالاستقلال حاصل في كلها فلا وجه لادخال كلمة البعض ويمكن دفعه
بان المراد بالبعض منها افعال الله تعالى فقط والاستقلال الذات فيها بالمعنى المذكور
ظاهر وما قيل في دفعه من ان بعض افعال الله تعالى غير اختيارية بمعنى استقلال
الذات كالافعال الاختيارية للعباد فانها ليست باستقلال من الله تعالى
بل هي حاصلة بمدخل من العباد العبد من سافط الكلام وقال بعض الافضل

في توجيه

في توجيه قوله فيه ما فيه انه يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الاختياري
وتمسك في دفعه باحقار عموم المجاز وانت خبير بانه لا يفيد في مقام التعريف اذ
واصل الايراد انما هو على من اخذ لفظ الاختياري في تعريف الحمد قال الفتح الا ان يقال
يجوز ان يكون ذلك القول قول المعترض الخ على ما نقل عنه انه اذا كان القول بكون
المحمود عليه اختياريا قول ذلك المعترض يتم الجواب على رايه وعدم تمامه على راي الفريقين
لا يضر وانت خبير بان هذا الجواب على ذلك التقدير ايضا لا يحسم مادة الاشكال بالنظر الى
لزوم الدور او التسلسل على ما سبق بل الحاسم ما ذكرناه في حل الاشكال الوارد على كون
الجميل في تعريف الحمد فعلا ومن هنا علم ان ما ذكره من الجواب بحمل الاختيار على معنى مشترك
بين القادر والموجب ليس بشيء لما قيل من انه لا يراد عند المتكلمين اذ مصب التعريف
سايل والسايل لا مذهب له بل لانه لا يتم بالنظر الى نحو الارادة على ما لا يخفى
قيل النهاية الخ قايله المحقق الرازي في شرح المطالع والدلالة هنا مصدر قولك دللت
فلانا على الطريق اذا ليها وليست الدلالة المتعارفة التي يتصف بها اللفظ وبهذا
تتعدى بنفسها بخلاف تلك وللمناقشة في التفرقة بينهما مجال قال الفتح ويخدشه
ان صاحب الكشاف الخ يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك من المواضع التي جرى فيها وحده
على مذهب الاشاعرة فانه كان متقدما بدأ بين المذهبين حتى روي انه رجع عن الاعتزال
الى الاعتدال او ان يجري في المذهبين وفرقه بين الحق والباطل ومن ذلك ما وقع له في
تفسير قوله تعالى بقولهم خلق خلق كل شيء وهو خلاف مذهبه الباطل وكانه لهذا قال
فالاظهر واقول الاسلم في التوفيق ان يحمل المذكور في كلام الاشاعرة على مذهب بعض من
كل من الفريقين والمشهور محمول على مذهب الجمهور منهم فلا تدافع وقوله اما عند
اهل الحق اراد به الشيعة لكونه على مذهبهم الباطل فانهم زعموا ان عدم الاهلاك
معنى ثالث والحق انه مجاز احد الاولين وقيل هي الدلالة الموصلة قايله البعض الذي نقل

خلقه

عنه السيد الشريف قدس سره في حاشيته شرح المطالع بقوله وعرفها
بعضهم الخ وقيل هو الزمخشري ويؤيده انه اختار ذلك المعنى في الكشاف
اوايل سورة البقرة والمرجح والمناسب ونقض التعريف الثاني بالاية الاولى
ايضا هو السيد الشريف قدس سره وهذا اوفق لعبارته الشريفة مما وقع في
بعض النسخ من زيادة لفظة بل بعد قوله قيل ووجه انتقاض التعريف الثاني
بالاية الاولى هو ان الوصول الى الحق اذا ثبت فلا يتصور الضلال بعده كذا
قيل ونوقش بامكان وقوع الارتداد وورد بان ذلك لا يتصور في الوصول
المعتد به المراد هنا لكن الاسلم هو التوجيه بان ما ثبت بالاخبار وظهر من
الايات والاثار هو ان ثمود قوم صالح عليه السلام لم يؤمنوا ولم يصلوا
الى الحق فباطلاق الهداية على دلالتهم يفسد التعريف الثاني وذلك ظاهر قال
الفتح وكذا الكلام في نقض التعريف الاول بالاية الثانية اي على عكس ما ذكر في الاول
فالتشبيه في مطلق التردد وتوضيحه انه اريد بالايصال ما هو اعم من الايصال بالفعل
او بالقوة او اريد الايصال بالفعل للمدلول او غيره انتقض التعريفان بالاية الثانية
لتحقق ايصاله عليه السلام بالقوة وكذا الفعل لغير المدلول وان اريد به الايصال
بالفعله للمدلول فلا ينتقض شئ منهما بها وانت خبير بان ههنا احتمالات اخر
وهي انه ان اريد بالايصال الايصال بالقوة للمدلول او بالقوة للمدلول وغيره او
اريد اعم من القوة والفعل للمدلول وغيره انتقض التعريفان بهما وكلامه بظاهره
قاصر قال الفتح والمتبادر من ايصال الطريق ايصاله لمن سلكه ولا يلزم ان
يكون كل الخ فيه ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل ايضا هو الايصال بالفعل
بمجرد الدلالة حين صدورها والا فلا يكون الموصل موصلا معتدا به واشتراط
سلوك الموصل بعد الدلالة في الوصول انما هو في الايصال بالقوة وكانه لم يفرق

بين اعتبار القوة والفعل او شبهه على الطريق العقلي بالطريق الحسي او شبهه على
الدلالة الى ما يوصل بالدلالة الى ما يصلح ان يوصل كما وقع في الحاشية الفنارية على شرح
المطالع وقول العلاوة ان اختلاف التعريفين الخ هم بل مبني الاختلاف انما
هو الاختلاف في ان الاصل الوصول المعتبر في مفهوم الهداية هل هو بلا واسطة
ام بها فالتعريف الاول مبني على الثاني والثاني على الاول فتامل فيه قوله والاول
ايضا منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت الخ تعريض منه على السيد الشريف
قدس سره بدعوى ان لا مرجح لترجيح التعريف الاول على الثاني لكون الاول ايضا
منقوضا بهذه الاية ووجه انتقاضه بها ان شان الرسول صلعم هو ارأة الطريق
فكيف ينفى عنه او الوجه انها نزلت في من اراد النبي عدم الطريق الموصل ولم
يصل الى المطلوب وهو ابو طالب عمه عدم فكيف ينفى ارأة الطريق الموصل و
حاصل التعريض معارضة في الترجيح قوله واحتمال التجوز مشترك تاييد للمعارضة
المذكورة وحاصل جواب لما يمكن ان يقال في دفع نقض التعريف الاول بالاية الثانية
على المعنى الثاني مجازا لاصطلاح التعريف الاول فكذا جاز حمل الهداية المثبتة في
الاية الاولى على المعنى الاول مجازا لاصطلاح التعريف الثاني ما فلا مرجح لاحدهما على
الاخر فان قلت ارادة التجوز من الهدايتين امر غير متحقق والتجوز خلاف الظاهر
والاصل فكيف يصح الدفع النقض قلنا مصلح التعريف مانع ويكفيه ادنى احتمال كما لا
يخفى على المتدرب في البحث فاندفع بعض ما اورد هنا قال الفتح واما القول
باحتمال الاشتراك الى قوله بل الظاهر ان كلا واحد منهما يدعي الانحصار الخ وفيه
نظر اما اولا فلان قوله اختلاف التعريفين مبني الخ مردود بل اختلافهما مبني
على ان الوصول المعتبر في الهداية هل هو بلا واسطة او بها فالاول مبني على الثاني
والثاني على الاول على ما سبق واما ثانيا فلان قوله فلا بد ان يكون احد التعريفين

غير قابل الى تعيين فاسد لا يخفى فساده واما الثالث فلان قوله بل الظاهر ان كلا واحد منهما
يدعي الانحصار الخ استدراك بل الظاهر مما نقل عن المصنف سابقا من نسبة اختيار كل
من القولين الى كل من الفريقين خلاف ذلك لدلالته كالمنقول الآتي عنه ايضا على كون
النزاع غير مضبوط كيف ومن المعلوم ان في الوجود دلالة على ما يوصل ودلالة
موصلة وايضا من المعلوم ان الهداية يستعمل في مطلق تمامها فالنزاع فيهما
ان كان بحسب الاعتداد والاصطلاح فلا تحصيل فيه اذ لكل احد ان يصطلح على الاعتداد
بشيء ولغيره خلافه ولا مشاحة في ذلك وان كان بحسب اللغة فلا وجه لقوله فان اصحاب
اللغة يفسرونها بجميع المعنيين وهو الدلالة المطلقة والارشاد ونحوهما واما
رابعا فلان مدعي احتمال الاشتراك موجه للمقام يحمل الايتين على معناها الحقيقي
وبكيفية ذلك وان خالف الظاهر وشتان ما بين هذا ومقام القولين في الكتب
الكلامية اذ الباحث من حيث هو باحث مقصور النظر على تحقيق المقام كما هو
ظاهر مما نقله الفاضل المحشي عن المصنف فيما ياتي مع ان هذا الفاضل يجري على
هذا الحق فيما سيذكره في بيان النقل المذكور من حيث لم يدر ي فمع الخواطئ سهم
صائب قوله والمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال الى وجوه عن تقضي
التعريف الاول بالاية الثانية وتزييف المعارضة المذكورة والضمير في حمله راجع الى
قوله في قوله بقوله تعالى انك الخ والمعنى بالمعنى في هذا المعنى المعنى الاول وكتب على الحاشية
في بيان المناقشة انه يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يعني انك لا يمكن من ارأة الطريق لكل
من احببت بل انما تمكنك ارادة الطريق لمن اردناه انتهى وافاد بعض الافاضل
ان محصله نفي استقلاله وتمكنه في فعل الهداية واراءة الطريق فيفيد ارتكاب
اضمار في قوله لا تهدي بجعله في معنى لا تستقل بالهداية انتهى وانت خبير بان

ارتكاب

ارتكاب الاضمار في قوله تعالى فهديناهم بارادة فقربناهم الى الهداية ايضا
محتمل فاحتمال الاضمار كاحتمال التجوز مشترك فلا ترجيح لاحد التعريفين على الآخر
قال الفتح وانت تعلم ان للمناقشة في امتناع حمل الاية الاولى على المعنى الثاني
ايضا مجالا الى لا مجال لهذا المجال كيف لا وقد توافرت الدلالة بل على اصالة كفرهم
واصرارهم عليه ومنها قوله تعالى حكاية عنهم بعد ما ارسل اليهم صالح بن عبيد
عليه السلام اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه الاية قال البيضاوي انما قالوا
ذلك استهزاء ومنها قوله تعالى انا بالذي آمنتم به كافرون فعقروا الناقة
وعتوا عن امر ربهم وقالوا يا صالح ايتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين
فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين الاية بل الظاهر ان استصحاب العمي
في هذه الاية هو الحاصل من نفي استصحاب الهداية في قوله تعالى حكاية عن صالح عليه
السلام نصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين الاية فان المراد بالنصيحة الهداية
والقرآن يفسر بعضه بعضا وقد مر ما يتعلق بهذا البحث ولا يتجاسر الى هذه
المناقشة الا من خاب عن موارد النقل وآب الى شوارد العقل وقوله واعلم
انه يمكن توجيه المناقشة المذكورة في الحاشية بوجوه الخ تعيين فاسد وحق العبارة
ان يقال ويمكن توجيه اصل المناقشة على الامتناع المذكور بوجوه الخ وذلك
لان المراد بالمناقشة المذكورة في الحاشية انما هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة
هنا والتعبير المذكور يوجب بظاهره انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وهو
ظاهر الفساد قال الفتح مع انا لا نسلم قلت ظاهر كلام القايل المذكور بل صريح
على الظاهر المتبادر من سياق الاية ومقابلته بالتحقيق الظاهر من هذا المقام مكابرة
محضة مراغمة عن قانون الادب قال الفتح كيف وقد ثبت حجة النبي عليه السلام
لجميع الامة الخ وفيه نظر من وجهين الاول ان الامة على ما قيل يطلق على امة

الاجابة وهم الذين اجابوا دعوته عم وعلى امة الدعوة الذين دعاهم اجابوا
اولم يجيبوا فحجة النبي عم انما ثبت لامة الاجابة المراد بلفظة الامة اخر
كلام ذلك القايل والتخصيص بالنظر الى امة الدعوة المراد اول كلامه ووسطه
فاعتراضه بعموم الحجة لا ينافي دعوى التخصيص كما زعمه هذا المحشي وقوله و
كلمة من يقتضي العموم مسلم وغير مفيد وفيما ذكرنا خروج عن قاعدة للعاد المعرف
اعتمادا على القرينة كما مر في مباحث الحمد في لفظة الاختياري وهو شايع وبه
وجه المحققون بعض عبارات تلخيص المفتاح نعم ان اراد بهذا المحشي بجوابه التسليم
الآتي ما اوردناه من اساسيس فمرحبا بالوفاق ولكن شتان في الاناء وينضح
في الارض الوجه الثاني انا لو سلمنا حمل الامة في المواضع الثلث على امة الاجابة
لا يتم الكلام ايضا بناءً على ما اشرنا اليه من ان كلام القايل المذكور على الظاهر
المتبادر وصحة حجة النبي عم وان كانت من الامور الثابتة لكنها بسطوع ظهورها
لا يحسم عرق التبادر كما اشار اليه القايل المذكور بقوله وان صح ان النبي عم
احتج على الامة فكلامه مسلم لاغباره عليه الا لمن علم بصيرته غبار قوله قال الصنف
الخ اما محاكمة بتوزيع الايتين على التعريفين وجعل النزاع لفظيا او تاييد المنافقة
المذكورة بناءً على ما ذكره بعض الافاضل من ان الهداية المثبتة في قوله
تعالى يهدي من يشاء لما عديت بالى وكانت بمعنى الارادة فتقدير المنفية في
لا تهدي من احببت ايضا كذلك والمعنى لا تهدي من احببته الى الحق ويكون
قرد التعريف الاول فلا مجال لامتناع حمله عليه قال الفتح فلا نقض بما ذكر
نقض بالايتين على التعريفين فان الاولى فرد للاول والثانية للثاني وقد تكلم
فيما سبق بما يخالف كلام هذا حيث ادعى دعوى الانحصار من الفريقين ورددناه
عليه ثم فتنبه له قال الفتح مع ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت الى

هذا الكلام في غاية السقوط فان مبناه كون القايل المذكور معترضا على الفريقين وليس كذلك
بل هو معترض بقوله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فقط حيث قال الاستعمال الثاني
بالى مع انه قد تحقق انها ليست بمعنى الارادة بل بمعنى الايصال وكلام حاشية الكشاف ينتقض
بالاية المذكورة انتهى وحق القول ان من غاب عيب ثم الظاهر من اطراف النزاع ان
اكثرهم اعتقدوا ان لفظة الى في الاية مصرحة بها وكلام الخفاجي وغيره صريح
في ذلك وليس كذلك بل النظم الكريم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
يشاء وليس فيه الى صراط مستقيم بل هو مذكور في اية اخرى غير هذه الاية قال
الفتح اللهم الا ان يحمل الكلام في الاول على حصر اسناد المتعدي بنفسه بطريق الاثبات
في الله تعالى وفي الثاني الخ اشار بقوله اللهم الى ضعف الجواب الذي ذكره وليس كذلك
فان المنقول عن المحققين في توجيه الحصر هو ان الايصال المستفاد من المتعدي بنفسه
انما يتاتى من الله تعالى وذلك صريح في ان الحصر في الله تعالى انما هو بالنظر الى الاثبات
وهو يستلزم استحالة اسناد المنفي اليه تعالى مع اثباته لغيره تعالى ويشعر بان الحصر انما
جاء من جهة وفاء كمال قدرة الله تعالى بذلك دون قدرة غيره تعالى ولا ضعف
في ذلك كله وقيل الاشارة الى ضعف الجواب انما هو بالنظر الى الشق الثاني وهو قوله
وفي الثاني الخ وكان تقول ان الثاني ايضا لا ضعف فيه كيف والتعريف الثاني لا يوجد
فيه شيء من شعاير الحصر بل ظاهر سوقه مشعر بجواز الاسناد الى الله تعالى مع جواز
الاسناد الى غيره تارة والقرآن اخرى على ما لا يخفى فلا ضعف في الجواب المذكور مطلقا
قال الفتح وفيه نظر لا يخفى اي وفي التفريع نظر لا يخفى ولعل وجهه ان حصر الاسناد
لما كان بحسب الاستعمال الاغلب فلا مجال لتفريعه على الكلام اذ التفاريع المصدرة بالفاء
ونحوها في قوة القضايا المنتجة من الاقيسة وكونها لزومية حتم معتبر كما لا يخفى على
المتدرب ويستبان من ذلك ما قيل ان كلام

لما كان على الاستعمال الاغلب جاز ان يكون التفريع ايضا بحسب الاغلب ومنهم من
ارجع الضمير في قوله فيه نظر الى كلام حاشية الكشاف ووجه النظر بانه
يوجب كون نزاع القوم لفظيا وهو مع كونه بعيدا مقدوح بانه لو كان كذلك
لذكره بعد قوله نقله المصنف عن بعضهم او بعد الدافع الآتي على ما لا يخفى قال الفتح
والمنقول عن صاحب الكشاف ان المتعدي بحرف الجر يعني الموصل الى المطلوب مطلقا
اقول الظاهر من السياق ما افاده بعض الافاضل من ان معنى قوله مطلقا
سواء كان لغير الواصل اولا وهو مع استلزامه لتحصيل الحاصل بالنسبة
الى الواصل مخالف لما عليه المحققون في بيان المنقول المذكور عن صاحب الكشاف
لما قال في تفسير الفاتحة يهدر اصله ان يتعدى باللام او الى كقوله تعالى ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في
قوله تعالى واختار موسى قومه قال السيد السند في حاشيته هناك فيه اشعار بانه
لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف لكن نقل عنه ان هداه لكذا اولى
كذا انما يقال اذا لم يكن فيه ذلك فيتعدى بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فضل
فيزداد او يثبت ولمن لا يكون فيه فيصير وذكر المصنف في حاشيته ما يطابق العبارة
الشريفة الشريفية وعليهما لا يوجد لهذا الكلام على هذا الوجه معنى فتامله
قال الفتح وانه لا بد من اعتبار التجريد في الهداية في موارد استعمالها كان
حق العبارة من اعتبار التجريد او التاكيد توفيه لا قنوم الاحتمال لا يقال انه اختار التجريد
على التاكيد لفضله عليه بكونه تاسيسا لانا نقول ان مفضولية التاكيد لا يخرج عن
حيز الاعتبار على الوجه السابق فلا تغفل قوله اي الطريق المستوي والصراط المستقيم
فتر عبارة المصنف على حد جرد قطيفة وبين التفسير ثانيا على هذا الوجه اشارة
الى وجه اختيار هذا التفسير مع ما فيه من التكلف من ارتكاب التجوز وتقدير اضافة

الصفة

الصفة الى الموصوف على التفسير بوسط الطريق المذكور في كتب اللغة وهو موافق لما
وقع في نظم التنزيل واختار السيد قدس سره التفسير الثاني في مثل هذه العبارة
واختاره البيضاوي رحمه الله ايضا في تفسير قوله تعالى واهدنا سواء الصراط ولذا جزم
به بعضهم هنا وكلام الامام الرازي في التفسير الكبير يجر حول الاول واختاره الشارح
الحافد هنا ولا يخفى ان اعتبار مقام الحمد مع موافقة المذكورة يرجح هذا والابعد
ان يقال ان الفاضل المحشي اخذ سواء بمعنى المصدر مضافا الى الطريق من غير اعتبار
تجوز وتواصف وتفسيره بهذا انما هو بيان الحاصل المعنى لا ترجمة لقوام اللفظ و
مثل شايع بيع لا دفاع له وكون ارادة نفس الامر انسب انما هو للشمول المناسب
لمقام الحمد وقيل ان المراد بسواء الطريق بديهة العقل الصريح وقيل النظر الصحيح
المنطبق الذي هو طريق الى غيره من العلوم قال الفتح على ما صرح به صاحب الكشاف
وفيه ان ما صرح به صاحب الكشاف في الاية المذكورة هو ان اسم مصدر لا مصدر
فان عبارته هكذا سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر
وهو صريح في كونه اسم مصدر لا غير ولسواء تفصيل نحوي ذكرته في المنتقى
الملخص قال الفتح فالتفسير الاول اولى من حيث المعنى كتب على الحاشية ان
الثاني اولى من حيث اللفظ الخلو عن تكلف التجوز والتواصف المذكورين و
انت خبير بما قررنا من التوجيه لموجب لاولوية التفسير الاول لفظا ومعنى
قال الفتح فيه ان المقصد الاعلى الحقيقي الحري ان المقصد الاعلى من جملة نفس الامر
التي تعم الطريق وغيرها ومراد الفاضل المحشي بنفس الامر عموما ما يصح ان
يكون طريقا اعم من ملة الاسلام وغيرها من الدلائل الحقيقية المثبتة للاصول
والمطالب لا جميع نفس الامر كما زعمه فتدبر غير مناسب بل غير مستقيم كذلك على ان سبيل
التجوز في وقوع الهداية غير مسدود وان الاستغراق المناسب لمقام الحمد انما

الى كنه الباري تع

بهو بحسب الامكان والوقوع لا مطلقا فان امتناع البشر الى كنه الباري تعالى امتناعا من الممكنات الغير الواقعة في الدنيا اصلا كما يشعر به كلام اكثر المتصوفة وذهب اليه الفلاسفة وشرذمة من الاشاعرة منهم الامام الغزالي والرازي وامام الحرمين او من الممتنعات الغير الواقعة كذلك كما ذهب اليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم او من الامور المتوقفة فيها امكانا وامتناعا ووقوعا كما هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وضرار بن عمرو فلا يراد ولا يفاد في مقام الاستغراق المذكور وكذا الاستدلال الى الاحكام الغيبية لعدم الوقوع عادة على انكر ربما يتأتى لكن ان تنكر كون نفس الامر شاملا للمطلوب الاعلى كيف وقد صرح الفاضل الخبيصي في الحاشية القديمة على شرح التجريد بان الموضوع عندهم ان نفس الامر هو العقل الفعال وما تحته وذكره المصدر في شرح المقاصد ويؤيده عنوان لفظ الامر كالتأييد فلا يكون المطلب الاعلى داخلا فيه كما زعمه خاصة فافهم

براد للمطلب

قوله جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخ وفي شرح الاشكالات قيد في التسبيب وهو مراد هنا ايضا وان لم يذكر ولهذا قال حاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسبب والمراد بقوله خص بالخير هو ان المعرف بالتعريف المشهور المذكور وان كان بحسب الاصل واللغة تماما شاملا للخير والشر الا ان العرف والشرع خصصاه بالخير هذا ولا يبعد ان يقال باختصاصه بالخير في اصل اللغة ايضا وجعل التعريف المشهور تعريفا بالاعم قال النحرير الاولى نحو المسبب الخ قيل في وجه الاولوية المدعاة ان ايراد الجمع هنا يستلزم ان لا يكون توجيه الاسباب نحو مسبب واحد توفيقا وهو وجه غير وجيه كيف لا والآتي في المسبب انما عوض عن المضاف اليه كما صرح به القائل المذكور والتقدير مسببا تهافت ما نظير ما ذكره صاحب الكشاف والبيضاوي في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وفي قوله تعالى فان الجنة هي المأوى من انا التقدير راسي ومثاواه وتعدد الاسباب يوجب تعدد المسبب

براد يستلزم

ولو اعتبارا فان كونه مسببا لهذا السبب غير كونه مسببا لذلك السبب وهكذا ومنه يعلم ضعف ما نقل عنه في الحاشية المنسوبة اليه في وجه الاولوية ان لكل توفيق مسببا واحدا انتهى وذلك لان التوفيق معتبر بحسب الاسباب وهي لا يحصى الا بإيراد الجمع بشهادة عدل الذوق والوجدان بهذا على تقدير كون المراد بالاسباب اعم من الناقصة والتامة كما يشير اليه قول الفاضل المذكور متوافقة وقوله باسرها واما على تقدير ارادة الاسباب التامة فلا يكون للمسبب الواحد الا السبب الواحد لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فيكون التعدد باعتبار المواد وما نقل عنه هنا من انه يستلزم ان لا يكون لمسبب واحد الا سبب واحد بناء على ان تقابل الجمع بالجمع يقتضي تقابل الواحد بالواحد مردود بان التقابل المذكور مصروف الى القرينة والعناية كيف وتقابل المجموع كذلك اعتمادا على الخارج والواقع واقع في تراكيب البلغاء بل في اعلى طبقات البلاغة الا ترى الى الجمعين المتقابلين في ايه يكم في اية الوضوء لو تقابلا افرادا بفرد لكان الواجب على كل متوضئ غسل يد واحدة وليس كذلك على انا لو اعتبرنا السببية تبعا على ما سبق فلا يكون لمسبب واحد الا سبب واحد كما لا يخفى واما للتعريف والجموع المعرفة كالمضافة حيث لا يفيد للعموم اتفاقا بناء على ان اللام ولو الاضافة يبطلان الجمعية على ما سيعترف به في بحث الموضوع من هذا الكتاب ويستدل عليه بقوله تعالى لا تحل لكم النساء حتى ان الامام رحمه الله قال بعموم الجموع المنكرة ايضا ولو شمولها لكل فرد كما هو مذكور في مختصر المنتهى وشرحه ولا نظر لقول النحاة ان جمع القلة لا يفيد الا بقرينة الا على عشرة فاد ونها الا على واحد واحد ولا على ما فوق العشرة فان ذلك باعتبار اصل اللغة كما صرح به الامام وغيره والكلام في غير ذلك وبالجملة فالجمع والمفرد متكافئان في العموم المراد كشفه وطبقه قال النحرير يكون هذه الفقرة تاكيدا للاولى مطلقا اراد بقوله مطلقا سواء كانت الهداية بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني وفيه نظر اما اولا فلان القول بكون هذه الفقرة تاكيدا مع وجود

العاطف ذهوله فاحش لايستريب فيه اريب واما ثانيا فلانا لو قطعنا النظر عن
وجود العاطف فالمعنى بصدد تعداد النعم التي وقع الحمد عليها و تفريقها وان
والتاكيد يفوت ذلك ولا سواء الطريق لوفتر بنفس الامر عموما لايكون هذه
الفقرة توكيدا باعتبار معنى دعوة الطاعة في التوفيق وكذا لو فتر بالسلام ان قلنا
انها هو الابتعتف ظاهرا بالنظر الى المعنى الثاني من معنى الهداية وان احتمل كونها
تاكيدا بالنظر الى المعنى الاول بل نقول حكم الفقرتين هنا كحكم الجملتين في قوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وهذا المخشي توهمها من قبيل اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون وليس كذلك اذ التشبيه بالبهايم و
تسجيل الغفلة امر واحد بخلاف جعل التوفيق بالمعنى المذكور خير رفيق مع الهداية
الى سواء الطريق والحاصل ان مشرب الكلام لايخلو عن شايبة الشبهة والفساد
كما لايخفى على الفطن العارف بالاساليب نعم ان اراد التاكيد اللغوي وهو مجرد التقوية
التقوية كيف ما كان او ابتدع في الاصطلاح والنزاع معه مفروغ عنه قوله لامتناع
تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه لان المعمول لايقع الا حيث يقع العامل الخ وجوده اليه
بعد لفظ المضاف مع ترك الواو وقبل قوله ولان المعمول هو اقوم النسخ الموجودة المختلفة
هنا وعليه فالضمير في عليه اما راجع الى الملفوظ اي المضاف اليه او الملحوظ اي المضاف
وهذا الثاني وهو الذي صرح به الشارح المحقق في حواشي شرحه للكتاب وعلى الاول
فضميره اليه اما راجع الى لفظ التوفيق والكلام على التتمة او الى الموصول كما هو الظاهر
وعلى الثاني فضميره اليه على ظاهره وضميره عليه من المواجهة الى التتمة الالتزامية على
حد قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لكن التقريب الثاني اعني قوله لان المعمول لايقع
الخ محل نظر فان المراد بقوله لايقع اما انه لايقع ظاهرا او حقيقة ولا يقع حقيقة فقط
او ظاهرا فقط او مطلقا وعلى الاول فالاستثناء محل بحث اذ العامل يقع حقيقة

وظاهرا

وظاهرا قبل المعمول بخلاف المعمول ضرورة استحالة تقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني فالكلام فاسد
بجواز ان يقال ان تقدم المعمول انما هو هنا ايضا ظاهري لا حقيقي وعلى الثالث والرابع
ينتقض بخو زيدا ضربت لوقوع المعمول فيه ظاهرا حيث لايقع العامل
على ان فساد الاستثناء جار في الكل فتامل قوله مما يتوسع فيه اذ يكفيه رايحة
الفعل اورد عليه ان الاتساع في الظروف انما هو عند قدح ضعف العامل
وهنا ليس كذلك فان الضعف المراد في اتساع الظروف اعم من الضعف لعدم تمكن
في جر ثوم العامل واللاحق به من خارج كما لايخفى على من له دربة في الادب
والسر في الاتساع المذكور انهم حكموا بان الظرف محتاج بالطبع وطالب بالذات
لذات المتعلق بالفعل فيما وجد ما يمكن ان يستنبط منه معنى فعلي على اي حال
كان تعلق به كما ان المحب المخلص حافظ على الود حضورا وغيبة وفاقا وخلافا
ولذا صح ان يعمل فيه الجامد باعتبار استلزامه المشتق كقوله اسد على وفي الحروب
نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر اي صايد على وكقوله عليه الصلوة والسلام
المسلمون تتكافؤ دماءهم ويا خذ بذمتهم ادناهم ويهم يد على من سواهم اي
وهم متعاضدون على من سواهم وان يعمل فيه الضمير الراجع الى المصدر كقوله
وما هو عنها بالحديث المرجم اي وما حديثي عنها بالحديث المرجم وان يعمل
فيه حرف النفي باعتبار تضمنه لمعنى الانتفاء كقوله تعالى وما انت بنعمة
ربك بمجنون اي انتفى عنك الجنون بنعمة ربك بقي ان احتياج الظرف يسقط
بتعلقه بالاقرب ولو مع الركاكة فلا يبقى للاتساع مجال فتامل فيه قال الفتح
تلخيص المقام الخ اراد بالمقام بالنظر الى كلام الفاضل المحشي والا تمتن معا
كما يتضح عنه قوله باحد التاويلين المذكورين او بالنظر الى الثاني فقط وعلى
الاول فزيادة التعلق بالتوفيق قرينة بلا مرية فان الفاضل المحشي لم يرده

يعمل في الظرف
لتوسع

في المقام ولم يذكره في الكلام لما اطبق عليه جماهير النحاة من ان عمل المصدر المعرف
باللام في ما في حيزه نادر فكيف فيما قدم عليه على انك اذا لاحظت معنى التوفيق
واللام ظهر لك ظلال الكلام وذلك لان التقدير حينئذ جعل توفيق غيرنا لنا الخ فان
اللام المتعلق بالتوفيق بمعنى على داعما والمجرور بها موفق عليه ولابد له من
موفق بفتح الفاء فلا جرم هو الغير فيكون حمد المصنف على جعل الغير موفق
وجعل المصنف موفقا عليه وهو باطل قطعا وهذا بخلاف ما اذا كان الظرف
حالا من التوفيق متعلقا بمقدر كما لا يخفى وهذا الناقد الفاقد مع تبحره
غفل عن التوفيق لفظا ومعنا وصار كالمرجم الرجيم للمصنف النصيح وعلى
الثاني فعليه ايضا ما عليه من المنع بندرة الوجود وتقدم المعمول لفظا
والخلل الظاهر معنا ولو اراد توفية الاحتمالات فلم ترك التعلق بخبر او
بمقدر يكون حالا من التوفيق في متن كلامه اللهم الا ان يقال انه حكم على
الظاهر وما ظهر له الا ما اظهره وفيه ما فيه قال الفتح وهذا كاف في الخلوص
عن الركاكة فيه ان هذا انما يكفي في الخلوص عن الفساد فقط ولا يخفى ان العاقل
الفطن اذا خلي وطبعه وامعن النظر في طباق اللفظ والمعنى وجد بينهما تفاوتا
بنقص احدهما عن الاخر ولذا قوله فوضه الى الفطرة او الفطنة وهذا هو
المراد بقول بعض الافاضل في وجه الركاكة ان المعنى غير تام اي بالنسبة
الى اللفظ وايضا تعليل الجعل المذكور بانتفاع غني ليس بشيء لانا قد قبل من انه يستلزم
كون فعل الله تعالى معللا بالغرض اذ مثل ذلك واقع في القرآن وجوابه جوابي بل
لان جعل العبد نفسه علة لفعل الله ولو باعتبار الانتفاع يشبه اساءة الادب
وان جاز ذلك في حق الله تعالى فلا خلوص عن الركاكة كما زعم قوله مصدر بمعنى اسم
الفاعل اقول الفظة هدى اما مفعول ثاني للارسال متضمن معنى الجعل كما قرره بعض

الشراح

الشراح او حال من المفعول وعلى التقديرين فهو اما اسم للاثر الحاصل بالمصدر
او مصدر وعلى التقدير الاول فالاثر اما الاثر القايم بالمفعول او القايم بالفاعل
والاول لا يلايم مقام المدح واستحقاق الصلوة فالمحتمل هو الثاني وعليه
فاما ان يحمل الكلام على التجوز في الاعراب اي ذا هدى او في النسبة مبالغة
على معنى انه عين اثر الهدى وبهذا انسب بالمقام وعلى التقدير الثاني فالمصدر
اما باق على حاله او مأول بمشتق وعلى الاول فالكلام ايضا اما محمول على التجوز في
النسبة كما هو المشهور في نحو رجل عدل او على التجوز في الاعراب بمثل ما سبق والاول
انسب على ما صرح به صاحب التلخيص في بيان قوله تعالى هدى للمتقين وعلى الثاني
فاما ان يتأول اسم المفعول وهو غير مناسب للمقام او باسم الفاعل اي هاديا
فيكون مجازا مرسلا لغويا في الطرف ويجب فيه اعتبار التجوز في النسبة بالنسبة الى المعنى
الثاني من معنى الهداية ففيه تجوز على تجوز فافهم ومن التفصيل ظهر ان الاحتمالات
ثماني ثماني التقدير الاول او الثاني التقدير الثاني ونسبتهما الاول بقاء على ان ادعاء
كونه عليه السلام عين الاثر ابلغ من كونه عين التأثير لامكان تخلف الاثر
المطلوب عن التأثير ولهذا قال الفاضل المحشي والظاهر انه الى هذا التحقيق يشير
فتدبر ما قيل او يقال قال الفتح لكن لا وجه لجعل الهدى حينئذ اسما للحاصل بالمصدر الى
اشارة الى ان في كلام الفاضل المحشي ترجيح مرجوح بلا مرجح ولا يخفى على الناظر
فيما مر منا ان اختيار ذلك ليس لكونه مجازا في النسبة بل لكون ادعاء كونه عين الاثر
ابلغ ان التبريح على اوجهه وانما لا وجه لقوله لا وجه الخ ولا معنى لقوله بالمعنى المصدري الظاهر
وابلغ قوله مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدي به الخ وجه اختيار كون المصدر مبنيا
للمفعول مع تبادر البناء للفاعل هو ان معنى الاهتداء المبني للفاعل على ما حققه
السيد قدس سره وفي حاشية شرح المطالع هو كونه عدم واجد المايوصل الى المطلوب

الكلام على التجوز في الاعراب ان يجعل
الاثر القايم بالفاعل والاثر القايم بالمفعول
كلاهما اثرا للمصدر ويسند الاول الى الفاعل
والثاني الى المفعول ويجعل كل منهما
حقيقة في نسبته
ان التقدير الاول
الحاصل بالمصدر
وعلى الثاني
الحاصل بالمصدر

وكونه ع م كذلك مما لايلايم المقام المقتضي للمدح بل الملايم هو كونه ع م موجدا
للغير ما يوصله الى المطلوب واعلم ان الحصر في قول المصنف هو بالاهتداء اضافي ضرورة
حصول الاهتداء من الله تعالى ومن القران بل من سائر الانبياء والكتب ووقع
في كثير من النسخ تقديم الاقتداء على الاهتداء والفاضل المحشي عكس فكانه كون النسخة
الموجودة عنده كذلك والنسخة الاولى اولى بالنظر الى الفقرة الثانية قال
الفتح اما كونه مهتديا بالغير او كون الغير مهتديا به فهذا الكلام فاسد لا يخفى فساده
على المتامل في ما سبقنا به مما يفيد اسقاط قيد الغير بناء على كلام الشريف العلامة
قال الفتح فيه ان اهتداء الغير به وصف له الخ هذا مع ما فيه مما اشرنا اليه مستندا الكلام
حاشية شرح المطالع من ان المبني للفاعل معناه الوجدان المطلق بدون قيد
الغير ساقط عن اصله كيف لا ومآل قول المصنف ومختار المحققين واحد الاخلاف
فيه غير ان المصنف رح اثبت الوصفية لمطلقة كما هو المشهور بين الجمهور والمحققون
حملوا كلامه بل كلام الجمهور ايضا على الوصفية الاعتبارية التسامحية ونفوا حقيقة
الاتصاف والمصنف رح لا ينكر ذلك والقول بان الوصف الحقيقي لمتعلق الشيء وصف
حقيقي لذلك الشيء مما لا يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل والا لكان قول المتكلم
مررت برجل مسلم كافر ابوه جمعا بين المتضادين عقلا وتكفيرا للمسلم عا
فتدبر قوله متعلق بالاقتداء ولا يليق تعلقه بيليق وجهه رعاية القرب
والجوار وانه المتبادر من السياق وان المتبادر من المصدر حيث لا صارف
بناؤه للفاعل وعليه اذا تعلق الظرف بيليق يكون في الكلام اثبات لياقة
الكون مقتديا وهو لا يليق بالمقام وبه عليه السلام وان التعلق بالاقتداء
يفيد وقوع الاقتداء نابه عليه السلام بالفعل بخلاف التعلق بيليق فانه
انما يفيد لياقة الاقتداء به عليه السلام واستحقاقه له. وقوله فافهم
بل استحقاقه

اشارة

اي كون المصدر معرفا باللام

اشارة الى ان تعريف المصدر مع تقدم معموله وان اقتضيا التعلق بيليق لكن كثرت المقتضيات
للعدول عنه لكن مع ان الظرف متسع فيه فقد ذكر والحصر في قوله به الاقتداء يليق اما
اضافي كما في قوله بالاهتداء واما على المبالغة في المدح والادعاء واما لحسب التخصيص بزمانه
عليه السلام او بزمان المتكلم والمراد بالاقتداء الاقتداء الكامل ولبعض عصبته
كلام في هذا المقام لا يليق ايراده بالكلام قوله بلغوا اقصاه اقصى كل شيء
منتهاه والمعارج جمع معرج وهو في الاصل مكان واشار بهذا التفسير
الى ان الممدوحين ارادوا بصعودهم الى معارج الحق الوصول الى اقصاه وقد
وصلوا اليه ووجه استفادة ذلك من هذا الكلام هو ان الجمع المضاف حيث لا عهد
للعموم سيما في مقام المدح وان الوصول الى جميع المراتب على العموم يوجب الوصول
الى الاقصى قوله ويحتمل الاستقرار اي يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا قال في
الحاشية المنسوبة اليه فتح الباء للملابسة اي هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي محقق
انتهى واراد بيان حاصل المعنى بعد التعلق بالمقدر العام على ما هو المشهور
وفيه مزيد تحصيل على الذي ذكره في متن كلامه بقوله والمعنى الخ ويمكن القول
بانه اختار ما في الحاشية الشريفية الشريفية على الكشاف من ان متعلق الظرف
المستقر خاص عند وجود القرينة وعام عند عدمها وربما يقال ان التلبس
ايضا من الافعال العامة كما حققه عصام الملة في حواشي تفسير البيضاوي و
صرح به الفاضل الخطائي واشار اليه المصنف في حواشي التلويح فلا يكون تخالفا
لما في الحاشية المذكورة وكون الباء للملابسة لا ينافي التعلق بالتلبس بل بالتحقيق
كما هو مذكور في حواشي الكشاف وعلى التقادير قوله فتامل اشارة الى الدقة قال الفتح
واما على ما هو المشهور الى آخر كلامه وفيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة الى التكلف
في تطبيق كلام الفاضل المحشي للمشهور لا التزامه اتباع الحق وان لم يكن مشهورا

على ما مر مرارا واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون الحق ما هو المشهور بين النحاة فلا نسلم
ان كلام الفاضل المحشي مخالف للمشهور اذ التلبس ايضا من الافعال العامة كما سبق نقلا
عن المحققين وكون كلامه في الحاشية بيانا لحاصل المعنى احتمالا وقايم كما ذكرنا فلا
يكون كلامه مبنيا على ما حققه الشريف العلامة ولان جوزنا ذلك في مقام التحقيق فيمنع
في مقام النزاع فقوله فقول بالتحقيق ظرف لغو الخ لغو لا طائل تحته واما ثالثا فلان
الملازمة في قوله لو كانت متعلقة بمتلبس لكانت صلة للتلبس الخ ممنوعة ومستند
ظاهر كما سبق فتأمل قوله اشارة الى الموتب الحاضر في الذهن ان وضع اسم الاشارة
لان يشار به الى موجود محسوس مشاهد مخصوص باحدى المسافات الثلثة واليه اشار
الشيخ في الشفاء بقوله انها انما تتناول الجواهر ذوات التميز والتحيز وحيث
اشير به الى معدوم او موجود ومستحيل الاحساس او محسوس غايب فلتنزيل التعقل
منزلة الاحساس وتصيير غير المشاهد رعاية النكتة معتبرة في الكلام ومقتضاه
للمقام كما هو مقرر في محله ومقصود القايلين في تحقيق هذا المقام هو ان المشار
اليه بهذا هو من الموجودات الخارجية المشاهدة حتى يكون الاشارة على سبيل
الحقيقة او لا حتى لا فمن قال ان الاشارة بعد التصنيف الى الخارج الحاضر اراد
الخروج والحضور الحقيقي لا المجازي والا فلا فرق بين القبل والبعد اذ قبل التصنيف
ايضا يمكن الاشارة الى الخارج الحاضر المجازي وبهذا تمايتفع فيما ياتي فليكن
على ذكر منك والفاضل المحشي حقق هنا كون الاشارة مجازية والمشار اليه
متصلا منزلا منزلة المحسوس تنبيها على كون الكتاب المطلوب ظاهرا فيرغب
فيه واشارة الى مدح المخاطب بالذكاء والبلوغ الى مرتبة يشاهد المعقول
كالمحسوس فينشط في طلبه قوله اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا للمعاني هاهنا في الخارج
اي لا مشاهدة لهما اما الالفاظ فلتعاقبها وعدم اجتماعها حاضرة وان كانت

مما يوجد في الخارج على ما اشار اليه بالوصف بالمرتبة بناء على ما ذهب اليه المحققون
من ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان والصوت لا وجود لها في الخارج وانما
هي موجودة في الخيال محدودة بحدود مستترة سيالة وللموجود منها هو الامر
السيال واما المعاني فلكونها امورا عقلية غير موجودة في الخارج وخصص
بهذين الاحتمالين من بين السبعة الآتية لانهما الصالحان للاخبار بغاية
تهذيب الكلام بلا تكلف وذلك لان المراد بالكلام اما اللفظي او النفسي فالاول
على الاول والثاني على الثاني ويمكن ارادة المركب منهما بجعل لفظة الكلام على
عموم الاشتراك او المجاز او الجمع بين الحقيقتين او الحقيقة والمجاز لكن منها ما هو
فاسد ومنها ما هو خلاف الظاهر والاصل وظهر من عدم حضور الالفاظ
والمعاني عدم حضور كل مركب ثلاثي او ثنائي وقعت جزءا له وهي اربعة كما سيأتي
وبقي السابع المعلوم بالنقوش وسيصرح بعدم مناسبته للاشارة هنا والحاصل
انه على كون الاشارة مجازية والحضور مجازيا في النقوش الستة بعدم حضور الالفاظ
والمعاني وصرح بالسابع فليتدبره اذ لا يطيش سهمه ولا يكذب قوله
قوله لا يستقيم الا ان يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة دون الالفاظ ودون معانيها الخ
هذه سبع احتمالات اوردها السيد قدس سره في حواشي المطول لاسماء الكتب واسماء
اجزائها كالمقدمة والقسم والفن والمقالة مثلا ثلثة منها احادية وهي الالفاظ
والمعاني والنقوش وثلثة منها ثنائية وهي المركب من الالفاظ والمعاني والمركب من الالفاظ
والنقوش والمركب من المعاني والنقوش وواحد ثلاثي وهو المركب من الالفاظ والمعاني و
النقوش ومعنى قولنا في الحاشية المنقولة عنه هنا ضرورة ان المركب من الموجود والمعدوم
معدوم هو ان المركب من الموجود والمعدوم في الخارج والحضور معدوم في الخارج والحضور
لا مطلقا وقد بينا له في تحرير محل النزاع ان من قال بكون الاشارة بعد التصنيف الى الخارج

الحاضر اراد الخروج والحضور بحسب الحقيقة فاذا ثبت عدم الخروج والحضور الحقيقيين
في الاحتمالات الستة غير نقوش الكتابة فلا يتحقق فيها الاشارة الحقيقية لا بعد
التصنيف ولا قبله بخلاف نقوش الكتابة كما لا يخفى وناقش الغياث في كلام
الفاضل المحشي من وجهين الاول ان للمعاصر ضربا من الحضور وكذا اللافاظ با
عتبار ان الدوال عليها وهي النقوش حاضرة في الخارج فلم لا يجوز ان ينزل
هذا النوع من الحضور منزلة الحضور الخارجي ويكون مراد القايل بالحضور و
الخروج اعم من الحقيقي والحكمي فقوله دون الالفاظ ممنوع وكذا قوله دون معانيها
وكذا دون المركب من الاثنين او الثلثة منها واقول شئ هذا الوجه وفساده ظاهر
مما سبقنا به في تحرير محل النزاع من ان مراد القايل بالحضور والخروج الحقيقيان
والوجه الثاني من مناقشته انا سلمنا ان مراد القايل هو الخروج الحقيقي لكن لا نسلم ان
الحضور بجميع الاجزاء لازم في كون الشئ مشارا اليه لجواز ان يكون الحضور ببعض
الاجزاء كما في ذلك كما ذكره المفسرون في وجه اختيار ذلك الذي هو للبعيد
في قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه من ان الكتاب هو اللفظ واللفظ اذا اطلق
انقضى والمنقضي في حكم المتباعد فظهر ان الحضور ببعض الاجزاء كاف في كون الشئ
مشارا اليه واقول ايضا ان اراد ان ذلك كاف في كون مجموع الشئ مشارا اليه حقيقة
فليس كذلك كما سبق او مجازا فلا يفيد او مطلقا فكذلك قوله الفتح وانت تعلم
لو اعتبر احتمال ادراكات المعاني الخ هذا بظاهره اعتراض على القايل الاول والثاني
في حصر الاحتمالات في الستة وانت تعلم ان جعل الكتب واجزاءها عبارة عن
ادراكات المعاني الحاصلة من تكرر الادراكات مما لا يثبت بالنقل ولا يصح بالعقل
لا افرادا ولا تركيبا وشتان ما بين اسماء الكتب والعلوم المدونة وبين
العجب ان هذا الفاضل كيف تجاسر الى تخطيئة هذين المحررين ولم يعثر على خطاء

او الملكة ح

ابن خالة

ابن خالة قوله ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار بغاية تهذيب الكلام قال بعض
الافاضل يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفايدة والثمرة اي هذا ثمرة تهذيب الكلام
ولا يخفى جواز حمله على النقوش انتهى وليس بشئ لما قيل من انه لا يجوز جعل النقوش
ثمرة للتهذيب اذ ليس ذلك في حد الفساد بل لان الكلام في المكاسب والمناسب
ما ذكره الفاضل المحشي قوله تسمية للمعبر الخ بفتح الباء للمعبر به والصلة محذوفة
واختصاره على التسمية هنا اما من قبيل الاكتفاء باحد النظيرين او على عموم المجاز
فيشتمل على التعبير والتوصيف فاندفع ما يلوح على العصرة من المخالفة بين
هذا وبين ما ياتي من زيادة التوصيف وكذا الكلام في قوله باسم المعبر عنه وفي
بعض النسخ تسميتم للمعبر على صيغة الفاعل وهو ظاهر الاسترة به قوله لان
الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا واحدا قال الغياث ولا يخفى على ذي فطانة
انه يرد مثل هذا على ما ارتضاه فان الحاضر في الذهن المعين لا يكون الا شخصا
واحدا انتهى ولا يخفى على ذي غباوة ايضا ان الملحوظ الكتابي في ذهن المصنف صادق
على كثيرين وان الحصول في الذهن لو كان مفيدا للشخصية الحقيقية لارتفعت
الكلية بالكلية على ما فصلناه في رسالتنا في تحقيق الكلية ثم قال الاشارة الى الكلي
الحاضر فرده باعتبار حصوله في ضمن فرده غير مستبعد واقول ان اراد ان الاشارة
الى الفرد عين الاشارة الى الكلي فلا معنى للكلام وان اراد العدول عن البحث باختياره
الفاضل المحشي من كون الاشارة الى الحاضر الذهني فمرحبا بالوفاق قوله بل الغرض
وصف نوعه الخ فيقال عدم كون المراد تسمية ذلك الشخص لا يستلزم كون
الغرض تسمية النوع لجواز ان يكون الغرض تسمية احد الاشخاص لا بعينه باعتبار
صدقه على كل فرد على البدلية وذلك هو الفرد المنتشر المعتبر في اسماء الاجناس عند
المصنف والفاضل المحشي رحمهما الله وانت خبير بان الفرد المنتشر ايضا مما لا حضور له

في الخارج ولا يصير شارا اليه حقيقة فهذا المعنى لا يضر المعلل في ما ساق الكلام لاجله
وذلك ظاهر بل لا يبعد ان يقال ان الفاضل المحشي لم يدع الاستلزام بل انما بنى الكلام
على امر ظاهر معلوم وهو انه اذا لم يكن الغرض تسمية فرد معين فلا تلتفت الى الاحتمال
كون الغرض تسمية الفرد المنتشر لتحقق الاطلاق على الواحد والكثير من غير تفرقة
بل الغرض وصف النوع وتسميته الى آخر ما قال **قوله** ولا شك انه لا حضور الخ اورد
الغياث ان هذا منافٍ لتحقيقه اذ تحقيقه فيما يأتي هو ان الكلي الطبيعي موجود
خارج انتهى وفيه نظر لما قيل من ان النقش الكتابي ليس بذاتي لما تحته من الافراد بل
هو عرضي لها والكلي الموجود الخارجي بوجود الافراد انما هو الذاتي اذ النقش
الكتابي على ما صرح به الفاضل المحشي نوع لما تحته والنوع لا يكون عرضيا لما تحته
من الافراد بل لان الذي نفاه الفاضل المحشي انما هو كون ذلك الكلي حاضرا بادراك
الحس لاكونه موجودا في الخارج وهذا لا ينافي تحقيقه الآتي نعم ينافي ما ستعلم
عن المصنف من اثبات محسوسية الكلي الطبيعي وهو طور آخر من الكلام والتفصيل
عنه مجاز **قال الفتح** وجوابه ان الكلي الطبيعي عند المصنف الخ وفيه نظر اما اولا
فلان المصنف رحمه الله قائل بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقة بوجود اشخاصه
على ما يستفاد من كلامه في هذا الكتاب وغيره وان كانت عبارته في هذا الكتاب
موهمة للخلاف على ما ستطلع عليه كيف وقد ثبت محسوسيته في بعض تصانيفه
حيث ذكر ما حاصله ان منشأ حكمهم بوجود الطبايع على ما يستفاد من كلام الشيخ
وغيره هو حملها على الاشخاص الموجودة المحسوسة واتحادها معها ضرورة استحالة
اتحاد الموجود بالمعدوم **ه** وهذا يدل على كونها محسوسة ايضا ضرورة استحالة
اتحاد المحسوس بغيره انتهى واما ثانيا فلانه يصدق ان يجيب من جانب
الفاضل المحشي وهو قد التزم في اول الكتاب ان الحق احق بالاتباع فقوله

برار خارجي

وان كان خلاف التحقيق في توجيه كلامه خلاف التحقيق واما ثالثا فلان قول
الفاضل المحشي رحمه الله لا شك انه لا حضور الخ صريح في ان تحقيق المقام تحمل
على المماشات مع المصنف على رأيه على ما زعم بناءً على كون الكلام في شرح كلام من
شعاير الشك بل الحق في الجواب ما ذكرناه مع ما اشرنا اليه من التفصل عن كلام
المصنف بناءً على ما سيجيء في مباحث الكلي من ان الوجود واحد والموجود اثنان
فلم يلزم اتحاد المحسوس بغيره ولا يكون كلام الفاضل المحشي مخالفا للتحقيق على ما بيناه
قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اراد بها الاحتمالات السبعة
مع تقديم تقدم الاشارة الى التصنيف وتقديم تأخرها عنه فافهم **قوله** ومن ههنا
علمت ان اسماء الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق قول لما بين انه ليس الغرض في وضع
الشخص المعين ولا تسميته فلا يكون من اعلام الاشخاص وكان من المعلوم انه ليس الغرض
وضع الفرد المنتشر الذي هو الواحد المطلق الصادق على الافراد البديلة المسمى باسم الجنس
لتحقق وقوع اطلاق الاسم على الواحد والكثير منها من غير تفرقة على ما سبق فلا يكون من
اسماء الاجناس فتعين ان الغرض تسمية الطبيعة من حيث هي فيكون من اعلام الاجناس
الموضوعة للحقيقة من حيث هي فيكون الكلام على مذهبهما على ما صرح به الفاضل المحشي
في هذا الكتاب وفي حواشي شرح التجريد والمصنف في تصانيفه ووقع في بعض النسخ اسماء الاجناس
بدل اعلام الاجناس وهو بظاهره لا يستقيم على مذهبهما بل يكون على مذهب الجمهور القائلين
بان اسم الجنس كعلم الجنس موضوع للماهية المتحدة في الذهن وان الفرد يه مستفاد
من التنوين ويكون الفرق بينهما على ما حققه الشريف العلامة ان علم الجنس يدل بجوهره
على الماهية المعلومة المعهودة عند المخاطب كالاعلام الشخصية بالنظر الى الاشخاص بخلاف
اسم الجنس ومما يؤيد احتمال اسم الجنس في اسماء الكتب انها لا تطلق مع التنوين على المتعدد
كرجل وتطلق عليه بدون التنوين واما ما ذكره الفتح من التأييد بدخول اللام فهو من فضول الكلام

علم جنس

لدخول لجواز دخول اللام على الاعلام قوله هذا الكلام كلام مهذب غاية التهذيب اي في الكلام حذف الممنوت والنعت واقامة معمول الثاني مقامهما على قول من جوز كون المفعول المطلق من غير لفظ العامل وغير المصدر واما عند غيره ففيه حذفهما مع اقامة تابع المعمول المقدر مقامهما على ما ذكره النحاة في خير مقدم هذا ويمكن حمل الكلام على التجوز في الاعراب اي هذا الكتاب في غاية تهذيب الكلام وفي النسبة وهو ابلغ كما سبق ويمكن ايضا التصرف في اسم الاشارة الواقع مبتدأ بجعله اشارة الى التهذيب هذا الكتاب الملحوظ في الذهن او تقدير مضاف عليه وهو التهذيب وقول او نصيف هذا الكتاب يحتملهما ولو بعد ولعله لهذا قال والثاني كما ترى وفي بعض النسخ والثاني نسبكما ترى وهذا لوضح فباعتبار قلة الحذف او عدمه قوله وتبيينهما ببيانا خاليا عن الحشو والتطويل الحشو في اصطلاح البيانيين هو الزيادة في اللفظ على اصل المراد لا لفائدة والزايد فيه معين وقد يكون مفسدا والتطويل ان يكون اللفظ زايدا على اصل المراد ولا يكون الزايد معينا والزيادة لفائدة هو الاطناب والمطابقة بين اللفظ والمعنى المرادي هي المساواة وقصر اللفظ ان كان وافيا فايجاز والا فاخلال قوله تجوزية تشبيها الى اعلم ان للالفاظ اشتمالا على المعاني من حيث انها قوالب لها ومحال لاستنباطها وللمعاني بالبيانها ايضا اشتمالا على الالفاظ المخصوصة من حيث انها تتبين بها وبغيرها من الالفاظ وغيرها كالاشارة وعلى التقديرين يصح اعتبار ظرفية المشتمل للمشتمل عليه ولو على سبيل التجوز والتشبيه على ما حقق الشريف في شرح المفتاح ومن الثاني ما مر منا الا انه اغايتم على تقدير حمل الكلام في قول غاية تهذيب الكلام على اللفظي واما على تقدير حمله على النفسي فالظرفية والعموم باعتبار ان تحرير المنطق والكلام كما يوجد في مضمون هذا الكتاب يوجد في مضامين

كتب

جواز كون المفعول المطلق غير المصدر

الالفاظ مشتمل للمعاني

كتب اخر فافهم ذلك قوله استعارة عطف على تشبيها وقوله الموضوعة صفة لفي وللثاني متعلق للثاني وللاول للاول قوله يكون التقريب معطوفا على التحرير وفيه انه ح يقع مدخولا لاداة الوعاء وتتوقف صحة العطف على العموم على العموم والتجوز السابقين ولا عموم للتقريب بهذا المعنى بالاعتبار المذكور كما يخفى قال الفتح فلان العطف على هذا يكون تاسيسا بلا تكلف الخ فيه نظر اما اولا فلان اعتبار التاكيس لا يختص بالمعنى الاصطلاحي ولو احتمالا لكن يمكن احالة هذا على قوله بلا تكلف وتكلف واما ثانيا فلان التقريب اللغوي لا يتصور كونه تاكيدا بيانيا للتحرير المنطوق والكلام اذا كان المرام من المرام عقايد الاسلام واما ثالثا فلان اضافة التقريب بالمعنى الاصطلاحي في هذا التوجيه يستلزم التجريد والتاكيد بوجه آخر بالنظر الى المطلوب المأخوذ في مفهوم التقريب والمذكور في الكلام فلا رجحان لحمل على المعنى اللغوي اصلا بل الظاهر على تقدير العطف على التحرير ايضا هو المعنى اللغوي لكونه متبادرا مع عدم المانع عنه وايضا التقريب بالمعنى الاصطلاحي قليل الوقوع في هذا الكتاب لمنافاته الاختصار المطلوب فيه فيكون توجيه كلام المصنف به قبيل اسناد الكذب اليه وهذا وارد على الفاضل المحشي ايضا كما لا يخفى قال الفتح فهو بعيد عن الحق جدا الخ وهذا بعيد عن الحق جدا من وجوه الاول انه لا ريبة في ان تقرير عقايد الاسلام مقصود في المقام ومعدود من المرام ولو على سبيل التبعية للمقصود الذي هو العقايد فالقول بخروجه عن مطلق المرام خروج عن الانصاف والثاني ان هذا مشترك الالزام بالنظر الى كون من بيانا للمرام كما لا يخفى على الفطن الفهام فتامله والثالث ان القايل المذكور اوعى واشد ورعا وظهورا ومقابلته بهذا الحكم الظاهر فيه التحقيق بقوانين البحث لا يليق قوله الاضافة بيانية او للملابسة الى اعلم ان اجلة المحققين اتفقوا على اتحاد الايمان والاسلام حقيقة لا مفهوما وانتصره المصنف في شرح العقايد النسفية انتصارا حسنا وان نوقش

في مثله في الموقف وشرحه ثم اختلفوا في حقيقتها على مذاهب ثمانية والمختار الارادة وهنا
اثنان الاول مذهب الاشاعرة وعليه اكثر الائمة العظام كالقاضي ابي بكر الباقلاني و
الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني وواقفهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
وهو انه التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا و
اجمالا فيما علم اجمالا وهذا المذهب هو الظاهر في تفسير كلام المصنف لانه الذي اختاره
في شرح المقاصد وقرر انه المشهور وعليه كثير والجمهور والثاني مذهب بعض السلف
كابن مجاهد وجمهور اصحاب الاثر من الشافعية وغيرهم وهو انه التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعلى الاول فاضافة العقايد الى الاسلام
لادنى ملابسة ان اريد من العقايد المعتقدات كما هو الظاهر ومن اضافة العام
الى الخاص على حد ماء البحر ان اريد منها الاعتقادات واطلاق البيانية عليها في هذا
التقدير امتا بارادة البيانية اللغوية او على قول من لم يشترط في البيانية العموم
من وجه وعلى الثاني فالاضافة لادنى ملابسة سواء كان العقايد بمعنى المعتقدات
او بمعنى الاعتقادات والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله قوله على طريقة المجاز المرسل الخ المجاز المرسل ما علاقته نقله واستعماله بالوضع النوعي
غير المشابهة كالتواصف المعنوي كما هنا فان الاسلام صفة اهل الاسلام ثم ان
المجاز يطلق مجازا او ستر كالفظيا على كلمة يغير حكم اعرابها بزيادة لفظ نحو ليس كمثله
شيء او حذف لفظ نحو واسئل القرية ويسمى هنا مجاز الحذف والزيادة والمجاز
في الاعراب وما هنا يحتمله وعلى تقدير ي المجاز الحقيقي والمجاز المجازي او الاشتراكي
يراد بالاسلام اهله اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الاسلام لما
كان قايما مقام اهله المحذوف ومعربا باعرابه صح له كون ذلك مرادا به قاله
الفتح حاصله ان الاسلام الخ لا يخفى على المتأمل فيما سبقنا به من توجيه الاضافة

البيانية وتوجيه ارادة الاهل بالاسلام سقوط معظم هذا الكلام قوله بمعنى اسم الفاعل
اي مبصر اراد ان فيه تجوز الغويا من اطلاق المصدر وارادة المشتق وتجوز اخر من
نسبة الفعل الى الآلة التي هي الكتاب اذ الكتاب ليس مبصرا حقيقة بل
المبصر حقيقة هو الشخص الذي يقرأه والكتاب آلة له ولذلك ترى بعض الشارحين
يفسره بما يتبصر به مع ان فيه تجوز اخر ايضا من اطلاق التبصرة التي هي في الاصل
على ما هو في المحاكمات جعل الاعمى بصيرا على جعل البليد زكيا بتنزيد الدراك
وتقوية الفهم ففيه ثلث تجوزات ويحتمل التجوز في الاعراب اي ذا تبصرة والتجوز
في النسبة كما لا يخفى قوله اي تفهيم الغير فيه اشارة الى ان هذا بكسر الميم كما ان ما
يأتي بفتحها وان الافعال قد يبلغ التفعيل في تلك المبالغة وهو من اضافة المصدر الى الفاعل
او المفعول والكلام على الاول في المعلم المنتهي وعلى الثاني في المتعلم المبتدي قوله حتى بمعنى
مثل الخ ولفظ كلفظ الا انه بمعنى بخلاف مثل كذا في معنى اللبيب وحركته قد تكون اعرابية
ايضا كما في حال التثنية وهو اسم للأة التبرية وعين في الاصل واو كذا في القاموس
وكانه من التسوية والاولى في قوله ومعنى لا سيما لا مثل ومعنى لا سيّ لا مثل ليلايم الاوجه
الثلثة المذكورة في بيان لفظة ما وقع في القاموس مما يوافق هذه العبارة انما هو
التخصيص الوجه الاول بالذكر على انه ايضا لا يخلو عن مؤاخذة كما لا يخفى وقوله ثم
استعمل بعد التخصيص اراد انه صار في حكم المصادر بحسب المعنى واستعمل استعمال خصوص
قال الشيخ الرضي حاصله انه لا يعتبر فيه حتى الا هذا المعنى ولفظه بحاله وهو مثل اتهما
الرجل فانه اخرج من باب النداء واستعمل في باب الاختصاص بجامع معنوي بينهما
وصار في مثل انا افعل كذا ايها الرجل حالا بحسب المعنى باقيا على حاله بحسب اللفظ قوله
قد يحذف لا الخ قال ثعلب تشديد يائه ودخول الالف عليه ودخول الواو على الاواخر
ومن عدل عن ذلك فهو مخطيء وقال غيره كصاحب القاموس والشيخ الرضي وغيرهما

انه يجوز فيه التصرف بحذف البعض او تخفيفه واليه ذهب الفاضل الخبيصي وكون لا مراد في المعنى لوجوه ثلثة الاول ان نفي المثل لا يحصل الا به والكلام لا يتم الا بذلك والثاني ان حركته مبنية على اعتباره والثالث ان المنقول الى معنى التخصيص هو مجموع لا سيما اذ الجامع بينه وبين التخصيص لا يحصل الا بوجود النفي فعلى تقدير حذفه لفظا لا بد من اعتباره معنى قوله وعده النحاة من كلمات الاستثناء اي جماعة من النحاة منهم الزمخشري وقال الشيخ الرضي وصاحب التعليق انه ليس في الحقيقة من كلماته بل المذكور بعد مبني عن اولويته بالحكم المتقدم وانما عد منها لان ما بعده يخرج عن ما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم وتحقيق الفاضل الخبيصي يحتملها والنصب الواقع بعده على الاستثناء وقيل باضمار اعني وقيل على التمييز وخصص الاندلسي هذا الاخير بكون الاسم نكرة وبهذا ان المحلان الاخيران نقلها الفاضل الخبيصي في حاشيته الحاشية عن السماك قوله وقد روي على الاوجه الثلث قول امرء القيس ولا سيما الخ تمامه الا ربّ يوم لي من البيض صالح وهو ولا سيما يوم بدارة جلجل ورب للتكثير والبيض من النساء والواو اعتراضية على ما حققه الشيخ الرضي فلا يناف كون لا سيما من كلمات الاستثناء ودارة جلجل من دارات العرب والبيت من قصيدة من جملة السبعيات اولها قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل وصدره الثالث ايضا اساءي لمنازل والديار قال الفتح في الضحى وينشد قول امرء القيس مرفوعا ومجرورا الخ لا يخفى عليك ان صاحب الصحاح لم يتعرض للنصب والعدم وشتان ما بين عدم التعرض والتعرض للعدم وما ذكره في التأييد سمجي سخيف اذ لا عبرة برسم الخط وصورة الكتابة كما اشار اليه الفاضل الجامي واطيل شرح كافية ابن الحاجب فتدبر قوله هو الطرف الاول الخ دفع لتوهم كونه من الاقسام الصحيحة التي هي الجزئيات ومثاله تقسيم البيت على اجزائه ومثال الاقسام الصحيحة تقسيم الحيوان

على ما تحته

على ما تحته قوله سبقت الاشارة اليها قد تكلمنا فيها فيما سبق بمقتضى اشارته وفصلناها هناك قوله باعتبار دلالتها اي دلالة كل من المنقوش والالفاظ ولا يتوهم ان حق العبارة ان يقال دلالتهما بتثنية الضمير فان فرد اي المثنى اذا كانا مجموعين يسوغ في ضميرهما الجمع والتثنية كما صرح به صاحب كشف الكشاف في معانيه المحتملة سبعة اي معانيه العرفية فان الكتابة في المتعارف يطلق على المكتوب والمقروء والمعلوم دون الادراكات او الملكة الحاصلة من تكررها فانها من المحتملات الساقطة عن اعتبار اهل العرف فلا يرد عليه ايضا ما سبق فيما سبق قوله وعلى التقادير فالظرفية في قوله في المنطق مجازية الخ صريح في ان هذا التوجيه يعم جميع المعاني السبعة كما ان قوله وفي المعنى الثالث صريح في ان التوجيه الثاني يختص بالمعنى الثالث الا ان مجموع قوله فالظرفية الخ مسوق لبيان ان التوجيه الاول مبني على كون اسم المنطق من اعلام الاجناس والتوجيه الثاني مبني على كونه من اعلام الاشخاص وان الظرفية في الاول تجوزية اعتبارية محضة وفي الثاني حقيقية او تجوزية اعتبارية قريبة من الحقيقة قال الفتح انه كلما يعلم القسم الاول باحد معانيه غير المعنى الثالث قول عبارة الحاشية المنقولة هكذا العموم ههنا باعتبار المحقق العلمي يعني ان المنطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة يعلم كلما يعلم القسم الاول باحد معانيه ولا عكس فالقسم الاول بكل واحد من معانيه اخص من المنطق والمنطق اعم منه فشبه الشمول العمومي بالشمول الظرفي واستعمل اللفظ الموضوع للثاني في الاول انتهى فظهر ان قول هذا المحشي غير المعنى الثالث من اضافاته على الحاشية المنقولة وهو فاسد مفسد اما اولا فلان قول الفاضل في اصل الحاشية وعلى التقادير وكذا قوله في الحاشية المنقولة كلما يعلم القسم الاول الخ وتفريعه عليه بقوله فالقسم الاول بكل واحد من معانيه صريح في الشمول لجميع المعاني فاضافة افراز المعنى الثالث على كلا مفرقة بلا مرية واما ثانيا فلانه لو سلم

زيادة ذلك القيد على الكلام لا يقتضي جواب هذا المبحث بتعميم التوجيه لجميع المعاني كما يأتي الا
ان يقال وحمل الكلام هنا على البحث في العموم في التوجيه الاول بحسب الوجود والعموم في المعنى الثالث انما
هو بحسب الصدق لكنه تكلف وتعسف **قال** الفتح وان كان في بعضها عموم باعتبار آخر كان
حق العبارة وان كان في حق بعضها او ذكر الخصوص بدل العموم **قال** الفتح احتمال ضعيف
غير مشهور فيه ان المطلق هنا هو مطلق الشمول الصحيح للتشابه بالشمول النظري سواء كان قويا
مشهورا او لا كما هو شان التوجيه على ان الاعتراض بمخالفة المشهور لا يرد على الفاضل المحشي
فقوله غير مشهور غير مفيد **قال** الفتح اللهم الا ان يراد الى قوله الاوجه الخ اقول فيه نظر اما اولا
فلان تصديره للجواب بلفظة اللهم اشارة لاضعف ارادة المقصود بالذات من اطلاق
القسم الاول وهو تضعيف ضعيف فان ارادة المقصود بالذات في مثله امر قد كثر شهرته و
عن تحمل مؤنته واما ثانيا فلانه اراد بقوله من قبيل كون الكل في الجزء ان يوخذ المنطق
مفهوما كليا ويوضع القسم الاول بالمعنى الثالث فردا جزئيا ليصير كلا للمنطوق ولا يخفى
فساده اذ المعنى الثالث على ما تقرر في محل النزاع هي المعاني مع حيثية التعبير بالالفاظ
وحيثية دلالتها عليها كما يفصح عنه قولهم لمعنى ما يستفاد من اللفظ وهي كذلك لا
تصير جزئيا للمنطوق حتى تصير كلا له واما ثالثا فلان قوله لكونها من معاني الخ
تهور وابتداع بل المقرر ان استعمالها فيها مجاز وان كون الكل في الجزء انما يتصور بتشبيه
الشمول العمومي بالشمول النظري كما لا يخفى على المتدرب فتدبر **قال** الفتح والمقدم
ان مقدمة الكتاب هي الطائفة المخصوصة من الالفاظ ومقدمة العلم هي ادراكات معانيها
ولصعوبة التفرقة بينهما خفي امرهما على كثير من الناس كما صرح به المصنف في المختصر
قال الفتح وتقديم مقدمتي العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لا يعرفهما وفيه خزازة
ظاهرة وحق العبارة وتقديم مقدمة العلم من يتصف بها على من لا يتصف بها وتقديم
مقدمة الكتاب من يعرفها على من لا يعرفها وذلك لان مقدمة العلم هي الادراكات

والمقدم

والمقدم الاتصاف بها لا ادراكها ومعرفتها كما لا يخفى على من له ادنى معرفة **قوله** فلا يرد
ما قيل من ان المصنف الخ هذا المدعي قد عُلِّل بما سبق عليه كما هو ظاهر فلا يدفع في ان يقال
ان تستند الآية من قوله لانه الخ تدارك والجواب انه من قبيل توضيح التفريع وهو شايع و
قايل ما قيل هو السيد الشريف قدس سره في حواشيه على المطول ومن المحذور الذي اشتبه
في ايراده على المصنف هناك امران احدهما انه نفى في شرح الرسالة كون الامور الثلثة
مقدمة للعلم وجعلها في المطول مقدمة له والثاني انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب
فقط وانتفاعها بما ذكره الفاضل المحشي ظاهر **قوله** لادراكاتها الاولى لانفسها لانه
الذي وقع فيه النزاع **قال** الفتح وهذا الجواب ماخوذ الخ هذا من بعض الظن فان الاخذ
غير لازم لجواز كونه من قبيل توارد الرايين ولان شاء آلهي مع تسليم ليس شيء اذ الفاضل المحشي
لم يلتزم دفع بحث السيد المحقق عن آخره بل انما التزم دفع ما بيّنه بقوله فلا يرد ما قيل الخ
فتأمل **قال** الفتح بقي ان قوله وجعل في المطول نفسها الخ عبارة المطول هكذا يقال مقدمة
العلم لما يتوقف عليه مسايل المعرفة حده وغايته وموضوعه انتهت ولما لاحظ
الفاضل المحشي ان ذوات المسايل متوقفة على ذوات الامور الثلثة ومعرفتها على معرفتها
اصلح العبارة بجعل ما يتوقف عليه عبارة عن ذوات الامور الثلثة مع تقدير المضاف
وهو لفظ المعرفة فصار الحاصل يقال مقدمة العلم لمعرفة ما يتوقف عليه مسايل كمعرفة
الخ وهذا هو المراد بقوله وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم فلا يرد ادراكاتها الا انه
تسامح في العبارة فقول هذا القايل الناظر ان ذلك ليس على ما ينبغي كما لا يخفى **قال** الفتح
وايضا قوله وادراكات الخ وفيه سماجة بينة لا لما قيل من انه يرجع بحسب الحقيقة الى
ما سبق من قوله نعم يلزم انه جعل الخ فان الكلام ثمة في اثبات المنافات بين كلامي المصنف
وهنا في اثباتها بين كلام الفاضل المحشي والمصنف رحمه الله بل لان المنافاة منتفية اذ الذي
نفاه المصنف كون ذوات الامور الثلثة مقدمة والذي اثبته الفاضل المحشي كون ادراكاتها

ليس على ما ينبغي

مقدمة فلا منافاة والقول بتقدير المضاف على الامور هنا شطط قوله هو الصورة الحاصلة

هذا تفسير للعلم على وفق ما اختاره المصنف في شرح الرسالة من ان المراد بالعلم في مقام التقسيم

هو العلم الحادث الحصولي الانساني وما يجيء من قوله وهو مطلق الصورة الخ تحقيق للمقام

كيف ولو كان العلم هنا شاملا للحصولي والحضوري لما انحصر في التصور والتصديق فان

التصديق لا يتصور بدون التصور والتصور حصول صورة الشيء في الذهن او في النفس

او عندهُ وذلك لا يتصور في العلم الحضوري على ما يظهر وصرح به القطب العلامة في رسالة

التصور والتصديق وترك المصنف تعريف العلم هنا اما لكونهِ مشهورا مستغنيا

عن الذكر واما للاكتفاء بتصور المقسم بوجه ما في مقام التقسيم واعلم ان العقلاء اختلفوا

في العلم بالعلم فمنهم من قال انهُ ضروري غير محتاج الى تعريف واختاره الامام الرازي

الا انهُ رجع عنهُ وعرفهُ بما يؤول الى الاضافة كما هو مذكور في المواقف وشرحهِ ومنهم

من ذهب الى انهُ نظري يعسر تعريفهُ بعبارة محرزة جامعة للجنس والفصل حتى في المحسوس

الذي هو اقرب المدركات كرائحة المسك مثلا فكيف بغير المحسوس وقال انما نقدر على شرح

معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فبان نميزهُ عن مشابهات كالتميز عن الشك

والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد ببقاء الاعتقاد مع تغير

المعتقد في التقليد واما المثال فبان نقول ان انطباع المدركات في النفس

والبصيرة كانطباع المبصرات في القوة الباصرة واختاره امام الحرمين ووجههُ

الاسلام الامام الغزالي وذهب الجمهور الى كونهِ نظريا يسهل تعريفهُ تعرفوهُ بتعاريف

عديدة فوقع تعريف الحكماء على الوجه المذكور هنا وللناس فيما يشقون مذاهب

قال الفتح العقل في الاصطلاح الشهور جوهر مجرد الى قولهِ فلو قال الصورة الحاصلة من

الشيء عند الذات المجردة الخ واقول فيهِ نظر اما اولا فلان الكلام في ارتسام العلم

الانساني في النفس على ما هو ظاهرهُ وسيعترف بهِ نفسهُ فايراده للعقل المجرد عن البدن

خلط

خلط وخبط واما ثانيا فلان التعريف هنا انما هو لما يصير وسيلة الاكتساب وذلك

ليس الا العلم الحادث الانساني فالايراد بعلمي الواجب والمعقول عليهِ غير معقول واما

ثالثا فلان الذي اختارهُ من التعريف بقولهِ فلو قال الخ ايضا لا يصدق على علم الواجب

والمعقول اما فيهِ من قيد الحصول مع كون عليهما حضوريين على ما قيل ولا يصدق

على علم النفس بالكليات ايضا فانها حاصلة فيها لا عندها بل لا بدع في ان يقال بعدم

صدقهِ على علم الانسان مطلقا لعدم تجرد ذاتهِ بالمعنى المتبادر من المجرد وايضا لفظ

الذات فيهِ مستدرك فلان مجرد ذكر المجرد يغني غناءهُ فلا يسوغ للعاقل دعوى كونهِ

اظهر واما ما بعد فلانهُ سيزعم ان الكلمة عند اخوج الى المسامحة من كلمة في لعدم انطباقها

على شيء من المذهبين المعتبرين في الارتسام فاختيارهُ لها في هذا التعريف تلون

وخرق مع الذي يزعمهُ هناك ايضا ليس على ما ينبغي اذ المراد من كلمة عند هو معناه

العرفي لا اللغوي والمتبادر منها بحسب العرف يشمل على المذهبين على ما حققهُ

الفاضل الشرواني في حواشي حاشية شرح المطالع قال الفتح ذهب جمهور المتكلمين

المنكرين للوجود الذهني الى قيل اراد ان منشاء الخلاف في العلم بين الفريقين

الاختلاف في الوجود الذهني انتهى وفيهِ تصريح شارح حكمة العين بعكس

ذلك حيث قال اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في الوجود الذهني فاثبتهُ الحكماء

ونفاهُ المتكلمون والخلاف انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم انتهى و

يخدشهما ان الامام الرازي مع قولهِ بالوجود الذهني جعل العلم من مقولة

الاضافة فلو كان احد الاختلافين منشأ للآخر لما كان كذلك واعلم ان القائلين

بالوجود الذهني يقولون هي حاصلات الاشياء بوجود آخر غير وجودها الخارجي

وهو الوجود المسمى بالظلي وهي اشباح ومثل منتزعة منها بقوة العقل

فذهب جماعة الى الاول وقالوا ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان

بحث العلم من اي
مقولة

قال الفتح وهو جهد المقل ... الاضافة ... والعجب

باعتبار ان العلم موجود بالوجود الذهني الظلي والمعلوم موجود بالوجود
الخارجي العيني ولزمهم القول بان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة فيكون العلم
بالجوهر عندهم جوهرا وبالكيف كيفا وبالاضافة اضافة الى آخر المقولات
وذهب آخرون الى الثاني وقالوا ان العلم والمعلوم متغايران بالذات وجاء
الاختلاف في تعيين مقولته فتارة قالوا انه من مقولة الكيف وتارة انه من
مقولة الاضافة وتارة بين مقولة الانفعال ولما في محل النزاع من التشابك
والصعوبة ترى الشيخ الرئيس في تناقض وتردد في بيان مقولته فاصحح تارة بجعله من اخري كما لا يخفى على من راجع تصانيفه بل نقول الظاهر على من احاط بكلام القوم هنا ان في مقام الادراك احوالا متناسبة وامورا متقاربة ويتاتى لكل احد ان يعين واحدا منها وربما لا يسوغ لغيره ان يتلقاه بالمشاحة بحسب نظره وان كان النزاع في بعضها معنويا ومن هنا يميل القلب التسليم الى مذهب امام الحرمين وحجة الاسلام الامام الغزالي من كون تعريفه عسيرا على ما سبق واما ما ذكره هذا المحشي من ان الامور الحاصلة هناك ثلثة وان نفس حصول الصورة في الذهن لم يقل به احد فليس بشيء لما قيل من ان الامور الحاصلة اربعة لا ثلثة اذ المعتبر الامور التي وقع فيها النزاع بل الحصول المراد هنا هو الذي اختاره القطب الرازي في رسالة التصور والتصديق وفسره الفاضل المحشي هنا بالنسبة بين الصورة والعقل وهي مقولة الاضافة ليست الا فلا يصح القول بانه لم يقل به احد فان قيل ان الفاضل المحشي ممن قال بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لا اشباحها على ما صرح به في تصانيفه فلا يتاتى له القول بكون العلم من مقولة الكيف فضلا عن تحقيقه ودعوى كونه اصح الاقوال قلنا قال في الحاشية القديمة

على شرح

والفرق بين العلم والمعلوم على تقديره ... والعجب

فالفرق بينهما بالاعتبار ... والا بالوجود فاحفظ

قال الفتح على ما يدل عليه اولا الوجود آه ... الاضافة ... الاعيان

على شرح التجريد لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه من الكيف على سبيل المسامحة وتشبيه
الامور الذهنية بالامور العينية ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف اتفقوا على ان العدد
امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة انتهى واراد انهم
جعلوا العدد ذهنيا وعدوه من الكميات وزاد في بعض النسخ الحاشية المذكورة
قوله اما محاشاة مع القوم واما ثقة بما قرر في محله انتهى فتقول ذهابه هنا الى كونه
من مقولة الكيف وتصحيحه لذلك ايضا مسامحة ومحاشاة وان كان دون تحصيل
ما ذكره في مسئلة العدد خرط القتاد على ما يستبان في مواضع عديدة من
كتاب الشفاء وتحصيل بمثياره وهذا المحشي قد انحل في هذا المقام كلام الفاضل
المحشي وزاد عليه ما زاد من تمويهاته على ما هو دأبه وشيمته وانما اطنبنا
الكلام في هذا المقام لانه من مواقع الابهام ومزالق الاقدام قوله ولان
المتبادر الخ هذا من قبيل التفنن في العبارة بناء على التخالف في الجملة فلا يرد
انه لا تقابل بين هذا الوجه والوجه الاول في الاداء والمعنى كون كليهما مسامحة
وذلك لان التفنن لا يحتاج الى التخالف والتقابل من جميع الوجوه بل يكفي في ذلك
كون الاول مسامحة معهودة ظاهرة بخلاف الثاني بل لا يبعد ان يقال انه
توطئة لمحذور آخر ناشئ عن اضافة الصورة الى الشيء وهو انتقاض التعريف
بخروج الجهليات المركبة فيظهر التقابل بين الوجهين بوجه ظاهر قوله فلا يشمل
الجهليات المركبة الخ الجهل البسيط عدم العلم وهو ضد العلم والمركب عدم العلم بعدم
العلم بان يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه
يعتقده على ما هو عليه وهذا جهل ثان تركب مع الاول والمأخوذ فيه هو الاعتقاد
الجازم الغير المطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ولا يؤخذ فيه الثبات
كما اشتهر في الكتب على ما صرح به الشريف العلامة وهو نوع من العلم عند الحكماء

لجعلهم اياه عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المطابقة وما وقع للشيخ الرئيس في برهان
الموجز الكبير والفاضل الابهري في منطق كتابة تنزيل الافكار من اخذ المطابقة في التصديق
انما هو باعتبار ما يذعن لا بحسب نفس الامر والمعنى ان الاذعان على انه مطابق اعم ان
يكون كذلك ام لا يدل عليه كلام الفاضل المذكور في المقالة الخامسة من ذكل الكتاب وكلام
الشيخ في مواضع عديدة من كتبه وتعريف المحشي بما يشمل من غير تكلف بخلاف التعريف
المشهور اذ المتبادر من الصورة الحاصلة مطلق الصورة سواء كانت مطابقة او لا
بخلاف الصورة المضافة الى الشئ كما وقع في التعريف المشهور فان المتبادر منها
الصورة المطابقة لذكل الشئ في نفس الامر وفي المواقف وشرحه ان ما ذكروه في
تعريف العلم بتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم وتسميتها
علما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا مشاحة في الاصطلاح قوله وهو مطلق
الصورة الحاضرة الضمير للعلم المذكور سابقا وقد مرت الاشارة الى ان هذا ابتداء
كلام لتبيين المرام على الوجه المختار عنده وحاصله تعميم العلم بحيث يشمل الحادث والقديم
والحصولي كعلمنا بالسماء والحضوري كعلمنا بذواتنا لا بادنا على خلاف فيه و
قيد الصورة بالحاضرة دون الحاصلة لشمول الحاضرة للحاصلة المقيدة بقيد عند
او في فلا يرد عليه ما تخيله الفتح هنا على ما لا يخفى نعم يرد عليه ما اورده شارح الحافد
في حاشية شرحه للكتاب وهو ان جعل علم الواجب من قبيل الصورة باطل اما عند
النافين للوجود الذهني فظاهر واما عند الحكماء فلان انكشاف الاشياء له تعالى
عندهم انما هو بذاته لا بامور زايدة عليه وما ذكره الاصفهاني من اثبات الشيخ الرئيس
علما زايدا له تعالى لا يصلح وجها للتقرير مالم يذكر ما يتمسك به في العدول اليه قال
الفتح كالمحشي الفاضل بفيدان الفاضل المحشي ترك ما هو الحق عنده واتبع المشهور وهو خلاف
ما التزمه في الخطبة وقد مر البيان وههنا بحث شريف وهو انه لا خلاف في ان

الوجه

الوجه معلوم بالكنه على المذهبين فالنزاع بين الفريقين ان كان في ان العلم بكنه الوجه
هل هو علم حقيقي بكنه الشئ الذي هو وجه ام لا على ما هو الظاهر فالحق مع المحققين لانه
لو كان علما حقيقيا بالشئ لما كان علما حقيقيا بوجهه ضرورة استحالة كون علم واحد
علما حقيقيا بشيئين وان كان النزاع في ان العلم بكنه الوجه هل يحصل به ادراك ما في الجملة
بالشئ ذي الوجه ام لا فالحق مع الجمهور كيف والقول بعدم حصول ذكل يوجب انحصار
المعرف في الحد التام لعدم افادة غيره على ذكل التقدير في تحصيل المطلوب اصلا بل
يكون النزاع حينئذ ناشيا عن عدم تحرير المحل قوله وقد يخصص الخ دفع لما يمكن ان يورد
على اختياره التعميم بعد التخصيص بالحادث الحصولي الانساغ وفيه نوع تاييد لما التزم من
تحقيق المقام ولا يخفى على المتتبع ان تعليل المخصصين ليس مقصورا على ما
ذكره بل من جملة ما علل به هو ان المقصود انما هو الحادث الحصولي لانا لا نحتاج في
الفن الا اليه بسبب انحصار المعلوم النظرية فيه قوله يجري في المطلق هذا اتجاهيا ان لو
اتصف علم الواجب بالبداهة والكسب وليس كذلك كما يجيء عن قريب مع ان التعميم انما يحتاج
فيه الى كون التعميم انسب انما هو على حسب الاحتياج في الفن كما افاده بعض المحققين
وقد مر ان الاحتياج فيه انما هو الى العلم الحصولي ولذا قال الشارح المحقق في حاشية
شرحه لا تعلق للمطلق بعلم الواجب والحضوري قال الفتح الا ويتصف بالبداهة
الكسبية بالمعنى المشهور الخ اقول المعنى المشهور للبديهة هو عدم التوقف على النظر
ولا يخفى عليك ان علم الواجب لا يتصف بذلك كما لا يتصف بمقابله وهو التوقف والكسب
وقد صرح به جماعة منهم السيد قدس سره وجرى عليه الشارح المحقق في حاشية شرحه
للكتاب وقال بعض الافاضل في حواشيه على شرح المواقف عند تحقيق الشريف العلامة
عدم اتصاف علمه تعالى بهما فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه
تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلنا التقابل بين الضروري والنظري

مطلب التناقض بين كلامي البيضاوي رحمه الله في البقرة والتكاثر

الانشاء

الوجدان

تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقوب على ما بيناه تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل عليه يقوى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولهذا لا يوصف علم الله تعالى بهما انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا على ان المستفاد من كلام ارسطاطاليس في اولوحيا اي بحث الالوهية ان علم الباري جل من ان يوصف بمثل ذلك حتى افاد انه جل من ان يوصف بالصدق ايضا بل انما يوصف بالحق اي هو الواقع لانه مطابق للواقع ولا ينافيه قولهم صدق الله العلي العظيم لانه باعتبار الكلام بالنظر الينا لا باعتبار العلم كما هو ظاهر وايضا اتفقوا على انه لا يوصف باليقين بخلاف سائر العلوم الضرورية فانها تتصف بذلك وان تنا قض فيه كلام البيضاوي في اوائل سورة البقرة وسورة التكاثر وقولهم ان التعميم انسب بقواعد اللغة غير مناسب لما مر من ان الانسبية انما هو على حسب الاحتياج في اللغة مع ان كون ذلك مما تعم القواعد محل بحث فالحق الفتح من مخايل الخلل وذلك لان الظاهر منه ان القديم والحضوري متقابلان وليس كذلك بل الحضوري اعم من القديم وايضا الظاهر منه ان العلم الحضوري هو الوجود وان القديم منحصر في الالهي وليس كذلك قوله لانه يدخل فيه التخيل الخ وجه دخول هذه الاشياء في العبارة المشهورة هو ان قولهم ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة في قوة ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها كما اطبق عليه النحويون في ان وان الناصبتين للاسماء والافعال بل من عرف التصديق بالاول اراد الثاني البتة وذلك لان قولنا ان النسبة واقعة ام لا تصديق مشتمل على المحكوم عليه والمحكوم به فلا يمكن جعله بتفصيله متعلقا للتصديق بان يكون ادراكه على ذلك الوجه تصديقا والا لزم فيه ايضا اعتبار ادراك ان النسبة واقعة ام لا وفي الثاني ايضا كذلك وهكذا فيتسلسل بل المتعلق للتصديق ليس الا اجمالا وهو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ومراد من عرف التصديق

به

به لا يمكن ان يكون الا ذلك كما لا يخفى والمتبادر من ادراك الوقوع واللاوقوع مطلق الادراك سواء كان مجردا كما في الاشياء المذكورة او مع ضميمة الاذعان كما في التصديق المراد نظيره في المتبادر من الناطق في تعريف الانسان الناطق المطلق سواء كان مع ضميمة البلوغ الى مرتبة الحدس اولا والا لكان مختصا باكمل الافراد وهو باطل قطعا وبهذا يخالف عبارة المصنف في الكلام في ان التعريف المذكور لمطلق العلم يشمل نحو الشك والوهم كما سيجيء فاخراجه هنا يوجب ادخاله في التصور كما لا يخفى قال الفتح ويمكن دفع هذه المناقشة الخ هذا كلام ساقط عن آخره اما اولا فلانه لا وجه لقوله على وجه الاذعان كما لا يخفى على من له ادنى اذعان لما ذكرناه وان التغاير بين قولهم ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة وقولهم وقوع النسبة اولا وقوعها على هذا الوجه محكم بل الادراك الذي يصير تصديقا انما هو الادراك المتعلق بالثاني دون الاول وقد مر البيان واما ثانيا فلان قوله يمكن ان يتوهم دخول التخيل والوهم توهم بلا شك لما قيل من ان مادة النقض لا بد وان يكون متحققة فان ذلك انما هو بالنسبة الى التسايل دون المحتاط بل لان عبارة الفاضل المحشي لا يقبل ذلك التوهم ولان دخول تلك الاشياء في العبارة المشهورة متحقق كما سبقنا به هذا والحق ان السبب الباعث لعدول المصنف عن العبارة المشهورة انما هو طلب الاختصار اللايق بشان كتابه وان لزم غير ذلك استتباعا قوله والتجويز كان حق العبارة ذكر التردد بعد التجويز فهو اما من باب حذف المعطوف اعتمادا على القرينة او في التجويز عموم التجوز وفي كل كلفة قوله في هذا اشارة الى تحقيق الحق في المقام الخ اشارة الى العدول او جعل التصديق عبارة عن الاذعان او كليهما على حد قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقوله مغايرة ذاتية اي مغايرة غير اعتبارية اي ليست باعتبار المتعلق كما يظهر من عبارة صاحب المطالع في كتاب البيان جرى عليه جماعة من المتاخرين بل هو حاصله مع فرض خلو الذات عن المتعلق وغيره كما هو رأي الشريف العلامة وجرى عليه الفاضل المحشي في حاشية التجريد واشار اليه

لا فرق بين قوله

الشيخ في برهان الموجز الكبير والفاضل الابهري في منطق كتاب التنزيل واليه يؤول كلام صاحب
المقتول في التلويحات وقال الشارح المحقق والحاصل ان التصديق والحكم نوع من العلم
متميز عن التصور بحقيقة لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها
فانك اذا تشككت في حدوث العالم فلا شك انك تتصور العالم والحادث والنسبة بينهما
من غير حكم وتصديق فاذا اقيم البرهان على ذلك فقد علمت النسبة بنوع آخر من العلم يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن انتهى وما قيل من انا اذا تصورنا التصديق فمذهب المحققين ومنهم
الفاضل المحشي ان الحاصل من الاشياء في الذهن عين ماهياتها وان العلم والمعلوم متحدان
بالذات فيلزم كون التصور والتصديق متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار عند ذلك
التصور مردود اذ القائل بالاتحاد العلم والمعلوم انما اراد ان العلم وهو الصورة
المدركة مع العوارض الذهنية اذا اخذت مجردة عن تلك العوارض كانت عين المعلوم
لا انها عينها من حيث هي محفوفة بالعوارض فلا يلزم على التقدير المذكور كون تصور
التصديق عين التصديق حتى يحتاج في تفريقهما الى اعتبار المغايرة الاعتبارية ومن
هنا علم ان القول بان المغايرة بحسب ذاتها ونفسها ثم حمل المغايرة الذاتية على الاعم
من الاعتبارية كما توهم الفتح شطط الا باعتبار ان العلم من الاعتباريات وفيه ما فيه
قوله ياخذ من كل من التصور والتصديق الخ اشتمال بناء المفاعلة والافتعال على
الاخذ مما صرح به جمهور اصحاب اللغة وعدم تعرض بعضهم لذلك لا يفيد عدم مساعدة
اللغة له كما توهم وكان مبنى ذلك هو توهم ان عدم التعرض تعرض للعدم وهو باطل
كما مر في بيان لا سيما قال الفتح الاقرب بحسب المعنى الخ لا يخفى عليك ما بين ظرفي كلامه من
المنافرة فان التكلف الذي اعترف به آخر كلامه برفع الاقربية التي ادعاها
اذ المعنى انما يستفاد من اللفظ كيف ولو كان الاقتسام بمعنى الانقسام لكان
متعديا بكلمة على وليس قلبيس قال الفتح اذ الظاهر ان المطلوب الخ الظاهر ان

بداهة

بداهة المطلوب عند المصنف لا ينافي صحة الاستدلال عليه ولئن قال الفاضل المحشي فلا حاجة الى
الدليل بدل قوله فلا يجوز الاستدلال الخ جاز ان يكون بالنظر الى من لا يكون المطلوب المذكور
عنده بديهيا لما تقرر من ان المعلومات تختلف بداهة وكسبا باختلاف الاذهان
على ما سيجيء وبعد التنزل فالبديهي قد يستدل عليه على وجه التنبيه على ان الافادة
المذكورة ممنوعة فان اسلمت طريق البداهة لا يفيد سلامة طريق الاستدلال كما ان
خيرية المؤمن في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك لا يفيد خيرية المشرك
في الجملة وفي ادخال لفظ التكلف ايماء على ذلك قوله لما احتجنا في شيء الخ
اسلم من قولهم لما جهلنا شيئا قال الفتح لينتهي به الحركة الاولى الخ قالوا لا بد في
النظر الكاسب من حركتين اولاهما هي توجه النفس اولا الى تحصيل التصورات
المناسبة لتحصيل التصور المطلوب في التصورات والى تحصيل التصديقات المناسبة
لتحصيل التصديق المطلوب في التصديقات والثانية هي اشتغالها ثانيا
بترتيب تلك المعلومات المناسبة لتصل الى المطلوب وايضا قالوا لا بد في الحركة
الاولى من التصديق بالمناسبة المذكورة واعترض عليه الفاضل المحشي بما حاصله
انه يمكن ان يحصل الشك بتلك المناسبة فيترتب المعلومات امتحانا فيحصل
المطلوب وهذا السوال وارد على ما سبق من التصديق بفائدة ما ايضا كما لا
يخفى قال الفتح ولك ان تجعل الخ كان حق العبارة وقول على ما هو المشهور
متعلق بهذا التوقف ايضا باسقاط قوله ولك ان تجعل ليلايم ما ياتي من تخصيص
التعلق بالتوقيفيين في المقول الآتي قال الفتح لا من حيث هو وجه لذلك لا يخفى
عليك ان ما ذكره في مقام السند لا يصلح للسندية فان العلم بالوجه بالحيثية
المذكورة لا يفيد كون الكنه معلوما بالوجه الا عند العلم بكنه الوجه والا لزم ان يكون
المعلوم وجه الوجه بالحيثية لو سايط غير متناهية وذلك تخييل خال عن التحصيل

اله العلومات تختلف بـ

كيف والعلم بالشئ ح منوط بكون صورة الوجه حاضرة ولا حضور لها على هذا الوجه كما لا يخفى وقد مر في تعريف العلم ما يتعلق بهذا البحث قال الفتح فلا بد في نفي ذلك من دليل قال بعض الافاضل في الاستدلال عليه ان النفس بسيط يمتنع توجهها الى كسبين لستين في حالة واحدة لتوقفه على اختلاف الجهة الموجب للتركب وذلك ظاهر قوله لا يتم الا بدعوى البداهة اراد ان الاستدلال موقوف على العلم بمقدمات الدليل واطرافها وذلك العلم لا يحصل الا بسبب بداهتها عند المستدل اذ لا اكتساب فيها على ذلك التقدير فاذا وقع السؤال عنها فلا بد من دعوى البداهة فلا يتم الدليل تماما لا يورد عليه شئ الا بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف وذلك كاف في براءة نفي كسبية الكل من غير احتياج الى الدليل عليه والقول بجواز جعل ذلك دليلا على هذا النفي من قبيل النزاع في البديهي قوله اذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن الخ المراد بالامكان هنا الامكان بحسب نفس الامر وقيدوه بما لا يكون للحصول به مانع من الذات وغيره وح لا توقف في النظريات على الوجه المذكور على الكسب ومقارنة سائر الاحوال يقدح انه لا يتبادر من ظاهر العنوان والالفاظ في التعاريف انما تحمل على المعاني المتبادرة فتأمل قال الفتح ولو سلم ذلك اي ولو سلم كون حصول تلك القوة لكل فرد ممكنا بحسب نفس الامر وحمل على الامكان الذاتي مع قربه ومساعدة آخر كلا مدله بعيد فافهم قال الفتح مع ان بعده ممنوع فيه ان اصل البعد ثابت في الجملة كما اعترف به هذا القايل بقوله نعم الخ ولذا قال الفاضل لا يخلو عن بعد بدل قوله وهو بعيد نعم يمكن القول بان الاستناد بالامور البعيدة في اصلاح التعاريف مسموح بناء على ان مصلح التعريف مانع قال الفتح وعلى الاول الخ اختلفت فيه النسخ وهو مذكور في اكثرها والمراد به الجواب الاول المشار اليه بقوله بحسب نفس الامر ظاهر المنع

واورده الفاضل الخبيصي في بعض تعليقاته واجاب عنه مستندا الى حديث اختلاف البديهة والنظر بحسب الاشخاص والاوقات كما يجئ قوله ولا يمكن الجواب الخ قد بسطنا الكلام في توجيه ذلك بان مادة النقض في التعريف لا بد وان تكون متحققة ولا يكفي فيها مجرد الامكان ومصلح التعريف يكفيه او في احتمال على ان الفاضل الخبيصي رحمه الله اختار هذا الجواب في تعليقاته على شرح الشمسية موجها له بما يقارب توجيها بهذا فتفهم مرة وفيما اخرى قوله هو الامر المصحح لدخول الفاء الخ المراد بالمصحح بالفاء التعقيبية كما صرح به في حواشي شرح التجريد ولذا فسر الامر المصحح بالاستتباع قال الفتح الظاهر انه لا فرق بين الاحتياج والتوقف الخ فيه انهم صرحوا بان القوة القدسية هي الحاصلة بالترقي في مدارج العقل بالملكة كسبا وتحصيلا فلا جرم ان صاحبها حين هو فاقد لها يحتاج الى الفكر ولا يتوقف عليه كما ان الفقير يحتاج الى الغنى ولا يتوقف عليه وبه يظهر ان الاحتياج اعم من التوقف وان القول بعدم الفرق بينهما مكابرة مردودة نعم يرد انه اذا كان الاحتياج اعم من التوقف فلا يتمشى قول الفاضل الخبيصي وكان هذا المعنى هو الحق حقيق التمشي وهو طور آخر من الكلام وفي قوله رحمه الله وكان ايماء الى ذلك قوله من هذا البحث يعلم الخ اراد به البحث القريب وهو الفرق المذكور بين الاحتياج والتوقف وما يليه وايضا يعلم من البحث المذكور ان من اعتبر التوقف جعله وصفا لحصول العلم ومن اعتبر الاحتياج جعله وصفا للعالم بحصول العلم ومن اعتبر الاحتياج جعله وبه يتبين الفرق المذكور من وجه آخر واراد باختلاف النظرية والبداهة اختلافهما باعتبار نوع العلوم لا شخصها وقوله فتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة وبما ذكرنا يندفع ما زعم الفتح في توجيه المقام قال الفتح بمعنى مطلق المعلوم الشامل للكل الخ فيه ان تفسير الفاضل الخبيصي للمعقول بما حصل صورته في العقل تصريح بالرأي الاول وبان المراد من المعقول ما يستحصل

معنى العكس

المجهولات من المعلومات وهي الكليات واشارة الى فائدة عدول المصنف في التعريف عن لفظ
المعلوم الى المعقول وهي ان المعلوم لفظ مشترك لا قرينة معه فلا يليق بمقام التعريف
كما اشار اليه شارح المطالع في توجيه عدول صاحب المطالع عن لفظ المعلومة الى لفظ
الحاصلة والمتبادر من المعلوم هو اليقيني فلا يشمل المجهول والمظنون والمشكوك
كما يصرح به الفاضل المحشي وان كان اصطلاح الحكماء على شموله واليه اشير في التصريح
المذكور بقوله بالكلفة واما تعميم المعقول المطلق المعلوم فيما لا يليق بالعاقل قال
الفتح فقوله المشهور في تعريفهما الخ هذا من المواخذات اللفظية الممنوعة في
مقام التحصيل فان حاصل ما زعمه في ذلك ما نقل عنه في الحاشية المنسوبة اليه
ان المشهور في تعريفهما هو مذهب بعضهم والمذكور مذهب الاخرين فلا يحسن
التعبير بالعدول بل الحق ان يقال فلذلك اختار المصنف هذا التعريف انتهى وانت خبير
بان المصنف لما كان ناقلا لمذاهب القوم وقد شاع نقل التعريف المشهور بين المؤلفين
وجرى عليه المصنف في تصانيفه صح ان يقال انه عدل عنها الى هذا التعريف بل لا بدع في
ان يقال عدل عن احد المذهبين بعد ما جرى عليه في تصانيفه الى المذهب الآخر لكنه
كذا وكذا ولا قدح في ذلك فقوله ليس على ما ينبغي ليس على ما يليق قوله لا يتم بعض
ويفضي بعضه الى نوع تكلف اقول ما لا يتم هو الثلثة الاول وما يفضي الى التكلف
هو الرابع اما الاول فلان الوجه السابق لو اعتبر جزءا في المعرف لزم كون العرض
جزءا للحد التام فيما اذا تصورنا مطلوبا بامر عرضي فعرفناه بذاتياته اذ الوجه
السابق ح عرضي لا محالة واما الثاني فلما ذكره الشريف العلامة من ان حصر
التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع ولو سلم فلا ترك بالاشتمال على الذات والصفة كيف والصفة
خارجة عن الماهية واعتباره في الفصول مثلا يوجب وقوع العرض الخارج في
الحدود وهو باطل وقولهم ان الوصف هو اللفظ الدال على ذات مبهم باعتبار

معنى

معنى معين ليس معناه انه دال مطابقة على الذات كيف ودلالته عليه يخرجه عن الاشتقاق
فعلم انه لو دل على الذات فانما يدل بالالتزام على ما اشار اليه الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة
على شرح المطالع ولذلك ترى بهمنيار في قاطيغورياس التحصيل يصرح تارة بان المراد
به الدلالة على النسبة فقط وتارة بانه دال على امر واحد وعلى موضوع له غير معين
وعلى نسبة بينهما وتارة بانه يحتاج الى بهذه المذكورة واما الثالث فلما ذكرناه
في ان الثاني اولا والاولان اعتبار القرينة في المخاصة خرجها عن صلاحية الحد الناقص عند
من لا يجوزه بالمركب من الداخل والخارج على ما بيناه في شرح المواقف واما الرابع
وهو المنقول عن الشيخ الرئيس فلان التعريف المطلق النظر ولا بد من شموله
لجميع الافراد بالنظر الى نظر الفن على ما صرح به الشريف العلامة ايضا قال الفتح
وفيه نظر اما اولا الخ اقول في نظره نظر من وجوه اما اولا فلان الرسم التام
الاكمل هو مذهب الاقدمين والبحث انما هو في توجيه تعريف المتاخرين القائلين
بعدم جواز الجمع بين الخاصة والفصل وكذا بين العرض العام والفصل فيلزم
الخلط في المذهب وان كان السايل لا مذهب له فما ذكره في مقام السند لا يصلح
واما ثانيا فلان الكلام مبني على انهم يعدون التعريف المركب من الذاتيات
بسبق الوجه العرضي من الحد التام فدخول العرضي في الحد التام على ذلك التقدير
لازم حتما ولا يمكن القول بكونه رسما واما ثالثا فلانه لا وجه لجعل الكنه مع الوجه
وجها لاستلزام كون الكنه وجها لتحصيل نفسه وهو مستنكر جدا واما رابعا فلان
قوله بل انما يلزم اعتبار المتصور بالوجه العرضي فيه باطل من وجهين احدهما ان كلام
المجيب صريح في تركيب التعريف من ذلك الوجه وامر آخر فلا اعتبار لاعتبار المتصور بالوجه
وثانيهما ان المتصور بالوجه ان كان هو الوجه على ما هو المذهب المنصور فالمحذور المذكور
لازم لا محيص عنه وان كان المطلوب فيلزم محذور اشنع منه وهو كون المطلوب بالحدود

جزءا النفس على ما يقتضيه صريح الجواب واما خامسا فلان قوله ان مدار الحد التام اصلا وجزءا الخ مقدوح انما المعتبر في الحد التام عندهم هو شموله على جميع الذاتيات مع الخلو عن العرضيات كما يفصح عنه حديث مساواة الحد التام لماهية المحدود وانما لا يقدح وقوع العرضي في الترتيب لو لم يعتبر دخوله وذلك امر قد حقق فيما تقول قال الفتح وفيه نظر لانه انما يلزم الانقلاب الى آخر كلامه وفيه نظر اما اولا فلان القيد بالصفة لا يدفع المحذور وقولهم ثبوت الشئ لنفسه ضروري انما اراد وابه ثبوت الشئ المقيد لنفسه واما ثبوت الشئ بلا ضميمة قيد لنفسه فباطل لا يذهب اليه عاقل فضلا عن ان يكون ضروريا واما ثانيا فلان قوله ما ذكره كلام على السند الاخص مع كونه منحلا عن بعض حواشي شرح المطالع فاسد بل هو اثبات للمقدمة كما صرح به بعض الافاضل هناك واما ثالثا فلان الفصل والخاصة مشتقان والتفرقة بينهما باخذ مفهوم الذات في احدهما واخذ ما صدق عليه في الآخر محكم لا يصلح للاستناد واما رابعا فلان قوله على انه يمكن ان يستدل على تركب المشتقات الخ ليس بشئ اذ يكفي لمفارقة المشتق منه وصدقه على الافراد اعتبار الحكم العقلي بانه لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصوالذات الموصوف على ما صرح به الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة على حاشية شرح المطالع مع انهم اجمعوا فاطبقت على ان الفصل من الكليات المفردة والخاصة ايضا كذلك ولذا حملوا تقسيم الخاصة الى المفردة والمركبة على المسامحة وحكم الشريف العلامة في الحاشيتين بان التمثيل بالجسم النامي في امثلة الكليات مسامحة قوله كما ينبه عليه السياق الخ اراد بالسياق حمل لفظ الملاحظة على ضمير النظر الاختياري واشار بقوله ينبه الى ان لفظ الملاحظة لكونه من الالفاظ الموضوعة للافعال الاختيارية ينبه على تفسيره بقيد القصد والاختيار فالسياق يزيل ما فيه من الخفاء كما هو شان التنبيه واما التقييد بالغاية فيوضح تمام الوضوح وكل من الاعتبارات الثلث يخرج الحدس

مطلقا

مطلقا عن التعريف نعم اخراج الاختيار له انما هو باعتبار حمله على الاختيار الكسبي الترتيبي كما يشير اليه لفظ التوجه والا فمطلق الاختيار حاصل لصاحب الحدس وايراد الاشعار بقوله لما فافهم بقي الكلام في ان المراد بالغاية هنا العلة الغائية وذلك لوجوه الاول ان الذي صرح به المحققون في بيان التعريف الواقع في المطالع هو ان التأدي المجهول علة غائية فلا بد ان يكون التحصيل المذكور هنا ايضا كذلك الثاني ان التقييد بالغاية لا يوجب كون القيد اختياريا لجواز ترتبها على الافعال الاضطرارية بخلاف العلة الغائية وبينهما عموم من وجه لا عموم مطلق خلافا لمن توهم ذلك والغرض يرادف الثانية كما ان الفائدة يرادف الاولى الثالث ان جعل التحصيل غاية يوجب خروج النظر الفاسد عن التعريف لعدم ترتب التحصيل عليه مع انه من الافراد على ما صرح به غير واحد قال الفتح واعلم ان كلا التعريفين ينتقضان الخ فيه بحثان اما اولا فلان النظر الثاني وما بعده غير وارد اذ المراد بالتحصيل والتأدي في التعريفين الاستعلام بقرينة المجهول فالمعرف ان كان معلوما بالنظر الاول فالثاني لا يكون نظرا واطلاق النظر عليه من مجاز التشبيه وان كان مجهولا فهو النظر الاول والتعريف صادق عليه وقد اورد هذا التخييل في بعض تعليقاته على تعريف القوم للدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم لشئ اخر بان الدليل الثاني وما بعده خارج عن التعريف وضعف احتمال مجاز التشبيه بانه غير ظاهر وانت خبير بان مصلح التعريف في مرتبة المنع وامثال ذلك الاحتمال في اصلاح التعريف لا يعد تكلفا واما ثانيا فلان النقض بالتنبيهات غير وارد اذ التنبيهات انما هي لازالة الخفاء عن المطلوب ولا يصدق عليها التعريف اذ ليست بتحصيل المطلوب المجهول ولا للتأدي اليه على الوجه الذي بيناه وباقي كلامه مدفوع باعتبار الحيثيات والقيود على النهج المذكور ولا يعد تكلفا

ان المنطق معيّن

صغرى سهلة

بناءً على ان مُصحّح التعريف يكفيه ادنى احتمال على ما سبق **قوله** اى قاعدة كلية يستنبط منها القاعدة كالقانون هو الاصل والمراد بها هنا القضية الحملية الموجبة الكلية والمراد باحكام الجزئيات احكام جزئيات موضوعها وكيفية الاستنباط ان تجعل تلك القضية كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يحصل قياس منتج لحكم جزئيتها الواقع موضوعا في تلك الصغرى كما اذا اخذنا القضية القائلة بان كل سالبة كلية تنعكس كنفسها قاعدة وقلنا قولنا لاشيء من الحجر بانسان سالبة كلية وهي صغري وجعلنا القضية الماخوذة قاعدة كبرى فانتج من الشكل الاول ان قولنا لاشيء من الحجر بانسان تنعكس كنفسها وهو المطلوب وتلك القضية هو المنطق سميت بذلك لما ذكره المصنف في شرح الرسالة من ان المنطق يطلق على ادراك الكليات وعلى مصدره الذي هو القوة العاقلة المسماة بالذهن او على مظهره الذي هو التكلم وتلك القضية تعطي اصابة الاول وكمال الثاني واقتدار الثالث وهو مصدر ميمي على وجه المبالغة **قال** الفتح فيجوز ان يكون تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع الخطاء في الفكر نظرا الى اقوال فيه نظر اما اولا فلان مراد الفاضل المحشي والمصر هو ان وقوع الخطأ عن العقلاء الكاملين يفيد ثبوت عدم كفاية الفطرة مع الاحتياج الى العاصم فلا يبقى الى اثبات العدم المذكور احتياج وانكار وقوع الخطأ خطأ عظيم واما ثانيا فلان ما ذكره في مقام السند لا يصلح للسندية اذ المثبت لعدم الكفاية انما يثبته لاثبات الاحتياج الى القانون العاصم لا لاثبات تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع الخطأ كما توهمه **قوله** فان قلت وقوع الخطأ بالفعل الخ حاصل السؤال ان وقوع الخطاء في الجزئيات لا يستلزم الاحتياج الى القانون المنطقي بعينه بل الى معرفة الطرق والمواد على الوجه الجزئي او الى الاعم من القانون المذكور وهذه المعرفة وحاصل الجواب ان استلزامه الى الاحتياج

الى

اهدايى
سيد عبد الكريم زاده
١٣٧٧

الى القانون في الجملة بناءً على ان الجزئيات انما تحصل وتضبط بالكليات كافة في المقصود **قال** الفتح فيه بحث اما اولا فلان ارادة الخ اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان معظم هذا البحث مندرج في النظر والجواب الآتيين عن المعترف ببعض منها وذلك لان الايراد الاول هو المنع والاول من النظر المذكور والايراد الرابع والخامس اخلال في المنع الثاني فالمبادرة اليه هنا تهور وغرور واما ثانيا فلان كلا من الايرادات المذكورات سخيف خالٍ عن التحصيل اما الاول فلان كلام الفاضل المحشي باطرافه صريح فان وقوع الخطأ على وجه الشيوع يستلزم عدم كون جميع الطرق بديهية ويستلزم الاحتياج الى القانون في الجملة فالتردد في ذلك قبيح وانكار الخطاء الشايع خطأ ومصادمة للضروري واما الثاني فلوجهين الوجه الاول انا نخطأ كما يقع في الافكار التصديقية باعتبار صورها وموادها كذلك يقع في الافكار التصورية بالاعتبار المذكور على ما صرح به صاحب المحاكمات فالتفرقة بين طرفي القسمين تحكم باطل والوجه الثاني ان الافكار التصديقية تحتاج الى الافكار التصورية فثبوت الاحتياج الى القانون في احد القسمين في قوة ثبوت الاحتياج في الآخر واما الثالث فلما ذكرنا في الاول والثاني واما الرابع فلان المعتبر في الاحتياج الى القانون على ما يجيء في الحاشية المنسوبة الى الفاضل المحشي هو ان الذهن مع القانون اصون عن الخطأ والعلم من قبيل الكليات اضبط وانكار ذلك مكابرة واما الخامس فلما سبق في الاجوبة السابقة ولان وسط الناس هو الذي صدر عنه الخطأ والا فمن لم يتفكر اصلا فلا يتعين له وسط ولا طرف ومن اصاب دايما فلا يكون وسطا بل يكون من اصحاب القوة القدسية **قوله** وفيه نظر وله جواب قال في الحاشية المنسوبة اليه ما حاصله ان وجه النظر انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم

في تاليفاتهم بل نقول قال الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة على شرح المطالع من البين
ان المتاخرين لم يريدوا بما ذكره من ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي اية منه بحسب اصطلاحهم
الخاص بهم حتى يكون حاصل كلامهم انا نصطلح على ذلك على خلاف اصطلاح المتقدمين
بل بعد ان تقرر عندا هل الصناعة انه لا يبحث في العلم الا عن الاعراض الذاتية
حاولوا تعيين الاعراض الذاتية فبعضهم وهم اكثر المتاخرين اعتقدوا ان
العارض للجزء الاعم داخل فيه والمحققون منهم ذهبوا الى ان اشترطوا فيه
المساواة وجعلوه خارجا عنه وداخلا في الاعراض الغريبة انتهى وهو صريح
في انه ليس للجمهور المتاخرين في ذلك مذهب مختص بهم يخالف مذهب المتقدمين
قال الفتح فظهر ان ما جعله مذهب المتاخرين هو مذهب المتقدمين الخ وفيه
نظر اما اولا فلان الفاضل المحشي التزم في اول الكتاب ان يخالف المشهور باتباع
الحق فايراد لفظ المشهور في تضعيف كلامه ضعيف بل باطل كيف وقد نقلنا
عنه قبيل هذا انه اثبت عدم كون ذلك مذهبا مختصا بالمتاخرين فيكون كونه
مذهبا لهم من الاغلاط المشهورة واما ثانيا فلان كلام الفاضل المحشي
سليم للانجبار عليه لا لما قيل من ان لفظ المتاخرين من سهو الناسخين ولا لما
تحمل فيه هذا المحشي من كون قوله على ما ذكره متعلقا بتعريف الموضوع مع تاييده
بما يضعفه ويوجب فيه شايبة تكرار بل لان المراد بالمتاخرين اما محققو المتاخرين
على ما بيناه او متاخرو المتاخرين على ما ذكره بعض الافاضل في توجيه هذا
الكلام قال الفتح واستدلوا عليه بوجهين الى قوله وفيه نظر اما اولا فلانا لا
نسلم الخ اقول نقل استدلال القوم على كون اللاحق بواسطة الجزء الاعم خارجا
عن الاعراض الذاتية واورد عليه النقض التفصيلي على ترتيب المقدمات وفيه نظر
اما اولا فلان الواقع في الاستدلال انما هو الاتحاد لا الاحسنية على ما زعمه

والمقدمة

والمقدمة القايلة بالاتحاد ثابتة لا يتطرق عليها الخلل من هذا المنع بل نقول ان
الحاصل مما ذكره في سند المنع انما هو ان كون تابع الداخل الاعم مبحوثا عنه حسن في الجملة
واما ما زعم من الاحسنية تحكما فهلا اذ لا شك في ان كون تابع الداخل الغير المشترك
فقط مبحوثا عنه احسن من كون تابع الداخل الاعم المشترك كذلك كما هو راي القدماء
ويكفينا هنا القدر في اثبات المقدمة المنوعة واما ثانيا فلان قوله في المنع الثاني
لا دليل في ذلك من دليل ليس بشيء بل ما اورده من المنع لا يضر المقدمة القايلة باتحاد
المطلوبة للشيء لا بد ان تكون مختصة به والدليل لنفي ما ذكره ظاهر من ان بنى الامر قياس
الاعم الى الاخص قياس مع الفارق لان الاخص لا يتجاوز عن الموضوع بخلاف الاعم
وهو الوجه في اعتبارهم الاول دون الثاني واما ثالثا فلان ما ذكره في المنع الثالث
من نفي عموم اللاحق بواسطة الجزء الاعم المشترك باطل اذ القول بانه عام
مشترك مع القول بان اللاحق بواسطة اخص في قوة التناقض وما ذكره في مقام السند لا يصلح
للسندية اذ القياس على الذات والمطلوب ايضا قياس مع الفارق اذ ذات الموضوع وما
يساويه لا يتجاوز ان عن الموضوع بخلاف الاعم على ما سبق بل نقول اللاحق بواسطة الجزء
الاعم المشترك معلول لذلك الاعم فهو من حيث يصير عاما مشتركا بينه وبين غيره لامتناع تخلف
المعلول عن علته فقوله باختصاصه من سخيف النظر واحره بالتامل لا يكفر ذنبه
واما رابعا فلان ما ذكره في المنع الرابع من تسليم كون اللاحق للجزء
الاعم خارجا عن الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم وداخلا في مطلق
الاعراض الذاتية ذهول قبيح بل سهو صريح لان مرادهم بالاستدلال اخراج اللاحق
المذكور عن الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم على ما نقلناه في آخر استدلالهم
واعترف به في اول حاشيته لا عن مطلق الاعراض الذاتية كما توهم هنا بل نقول
هنا منع لمقدمة معدومة وغفلة عن قضية معلومة واما خامسا فلان ما اورده

على الوجه الثاني من استدلالهم من قوله وفيه نظر لانه لو سلم الخ كلام ناش عن عدم
الوقوف على معنى كلامهم بل هو تكلم فيما ليس من مرامهم لان الخلط الذي اعتمد عليه المحققون من الاستدلال في غاية
المتانة ونهاية الرزانة وان ما اورده هذا المحشي في قدح افكار فاسدة واغا طولنا
الكلام في هذا المقام اظهارا لضعف ما اورده من بواعث الاوهام في تخطئة العلماء
الاعلام قوله كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فلهيولى طبيعي توجيه التمثيل ان الجسم الطبيعي
موضوع العلم الطبيعي والتحيز من اعراضه الذاتية اللاحقة له لذاته فاذا قيل في المسائل
الطبيعية كل جسم فله حيز طبيعي فقد اثبت له في البحث ما هو عرضه الذاتي وتوجيه التمثيل
للنوع الواقع موضوعا للمسئلة وعرضه الذاتي بقولهم كل حيوان فله قوة اللمس
ان الحيوان نوع من موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم الطبيعي وقوة اللمس عرضه
الذاتي اللاحق له لذات الحيوانية فاذا قيل في المسائل الطبيعية كل حيوان فله قوة
اللمس فقد اثبت لنوع الموضوع في البحث ما هو عرضه الذاتي واقول بان قوة اللمس
من اجزاء الحيوان لا من اعراضه لكونه داخلا في الحساس والحساس داخل في الحيوان
من قبيل المناقشة في المثال والتفصي عنه مجال فتامل قوله او يثبت له ما يعرضه
لاعراضه بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم الى الضمير المنصوب في يعرضه
راجع الى النوع والضمير المستكن في لا يتجاوز راجع الى الامر الاعم وانما شرط عدم تجاوزه
عن الموضوع في العموم لانه لو كان اعم من الموضوع لكان عرضا غريبا لا ذاتيا
او راجعا الى الذاتي على قول الفاضل المحشي والمحققين وتوجيه التمثيل بقول الفقهاء
كل مسكر حرام ان المراد بالمسكر تناول المسكر لان المسئلة من مسائل الفقه وموضوع
علم الفقه افعال المكلفين والحرمة عارضة للتناول المذكور بواسطة الامر الاعم
الذي هو النهي الشرعي الا ان النهي لا يتجاوز عن الموضوع الذي هي افعال المكلفين
في العموم قوله او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له العرض

في استحسان اخراج اللاحق الاعم المشترك من الاعراض المبحوث عنها في العلوم على ما
هو مطلوبهم فاعلم ان من هذا البيان ان ما اعتمد عليه المحققون من الاستدلال في غاية
المتانة ونهاية الرزانة وان ما اورده هذا المحشي في قدح افكار فاسدة واغا طولنا
الكلام في هذا المقام اظهارا لضعف ما اورده من بواعث الاوهام في تخطئة العلماء
الاعلام قوله كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فلهيولى طبيعي توجيه التمثيل ان الجسم الطبيعي
موضوع العلم الطبيعي والتحيز من اعراضه الذاتية اللاحقة له لذاته فاذا قيل في المسائل
الطبيعية كل جسم فله حيز طبيعي فقد اثبت له في البحث ما هو عرضه الذاتي وتوجيه التمثيل
للنوع الواقع موضوعا للمسئلة وعرضه الذاتي بقولهم كل حيوان فله قوة اللمس
ان الحيوان نوع من موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم الطبيعي وقوة اللمس عرضه
الذاتي اللاحق له لذات الحيوانية فاذا قيل في المسائل الطبيعية كل حيوان فله قوة
اللمس فقد اثبت لنوع الموضوع في البحث ما هو عرضه الذاتي واقول بان قوة اللمس
من اجزاء الحيوان لا من اعراضه لكونه داخلا في الحساس والحساس داخل في الحيوان
من قبيل المناقشة في المثال والتفصي عنه مجال فتامل قوله او يثبت له ما يعرضه
لاعراضه بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم الى الضمير المنصوب في يعرضه
راجع الى النوع والضمير المستكن في لا يتجاوز راجع الى الامر الاعم وانما شرط عدم تجاوزه
عن الموضوع في العموم لانه لو كان اعم من الموضوع لكان عرضا غريبا لا ذاتيا
او راجعا الى الذاتي على قول الفاضل المحشي والمحققين وتوجيه التمثيل بقول الفقهاء
كل مسكر حرام ان المراد بالمسكر تناول المسكر لان المسئلة من مسائل الفقه وموضوع
علم الفقه افعال المكلفين والحرمة عارضة للتناول المذكور بواسطة الامر الاعم
الذي هو النهي الشرعي الا ان النهي لا يتجاوز عن الموضوع الذي هي افعال المكلفين
في العموم قوله او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له العرض

الذاتي له او ما يلحقه لامراعم الى الضمير المنصوب في يلحقه راجع الى الموضوع باعتبار نوع العرض
الذاتي لا العرض الذاتي نفسه كما ان الضمير في له في الموضوعين راجع اليه باعتبارهما فلا يرد
ما اورده جمال الدين الشيرازي من ان الضمير في يلحقه راجع الى العرض الذاتي او نوعه
ويرجوعه الى الاقل يلزم ان يكون ذلك العرض الذاتي اخص من الموضوع الذي هو عرض
ذاتي له بناءً على ان الامر الاعم الذي صار سببا لعروضه لا يتجاوز الموضوع في العموم والعرض
الذاتي اخص من ذلك الامر فيكون اخص من الموضوع وفي التمثيل بقولهم كل متحرك
بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما ارشاد الى ما ذكرناه من رجوع الضمير
الى الموضوع باعتبار النوع فقط وذلك لان توجيه التمثيل هو ان المتحرك عرض ذاتي
للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والمتحرك بحركتين مستقيمتين نوع من ذلك
العرض والسكون لاحق لهذا النوع لامراعم وهو انتفاء علة الحركة المطلقة
في الجسم بناءً على ان عدم العلة علة العدم وذلك لانتفاء لا يتجاوز الموضوع
في العموم فقد جعل نوع العرض الذاتي موضوعا للمسئلة واثبت له في البحث
ما لحقه بواسطة امراعم وظهر ان الضمير في يلحقه راجع باعتبار النوع البتة
فافهم قوله فقولهم يبحث عن اعراضه الذاتية بحمل تفصيل ما ذكرناه الخ
اراد ان هذا القول سواء كان مع ضميمة ذكر التفسير السابق او مع ضميمة تقديره
بحمل والمراد منه ما ذكرته من التفصيل وحاصله ان اعتبار رجوع البحث في
البحث يوجب الشمول للتفصيل المذكور اجمالا على ما بيناه في الحاشية الجديدة لحاشية
شرح المطالع فلا يرد عليه ما قاله الغياث من ان هذا القول لا يشمل التفصيل
المذكور فكيف يكون مجملا له وقوله اذ لا ريبة الخ وكذا قوله وقد نص الشيخ في
الشفاء الخ تاييد لكون ذلك التفصيل مرادا اجملوه من القول المذكور لكن ظاهر
قوله اذ لا ريبة في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع

٢ مما ٥

العلم

١ مثال الاول من الطبيعي عليها ذكره صح
الطاء حات متحركة بحركة يلحق فيها الفتحة ٥
فان الحركة بعد من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي ووقوع الفتحة بعد الطاء حات
من العرب الطلق الذي هو عرض ذاتي
لموضوع النحو ٥ منه قدس سره

العلم تقريب ناقصا لما فيه من انهما الاحوال المختصة بالعرض الذاتي والاحوال المختصة
بنوعه مع كونهما من التفصيل المذكور اللهم الا ان يقال انه مع نص الشيخ دليل
واحد او يصرف الكلام عن الظاهر وكل منهما خلاف الظاهر واما الثاني فظاهر
واما الاول فلان الظاهر من السياق كون كل واحد منهما دليلا برأسه فاك
الفتح لكونه من قبيل اثبات اصطلاح جديد الى قوله ولا يبعد ان يحمل الخ وفيه بحث
اذ الفاضل المحشي موجه للتعريفين بذلك الوجه وهو جيد في مرتبة المنع لما مر مرارا
ويكفيه اذن احتمال ولا يحتاج الى الاستدلال والاثبات فقوله اثبات اصطلاح
جديد ليس لشيء وكذا قوله ولا يبعد ان يحمل الخ بعيد بل فاسد اذ حمل التاويل
السابق على التوجيهين يوجب التكرار في كلام الفاضل على ما لا يخفى فاك
الفتح واقعا على سبيل التطفل او راجعا الى قوله ويمكن تطبيق كلام الشيخ الخ اراد
انه لا حاجة الى شيء من المسامحة والفرق لجواز كون البحث عن تلك الاحوال تطفلا
او راجعا الى البحث عن الاحوال الغير المختصة التي هي لعراض ذاتية للموضوع وفيه
نظر لان البحث عن تلك الاحوال لا يمكن ان يكون تطفلا على ما يستفاد من كلام الشيخ
وغيره كيف وكونها من الامهات والمطالب الظاهر منه ان يخفى والاحتمال
الثاني وهو كون البحث عنها راجعا الى البحث عن الاعراض المشتركة الغير
المختصة عين المسامحة المذكورة في كلام الفاضل المحشي بلا فرق كما يعرف
به في المقول الآتي وما توهم من المغايرة بينهما على ما يدل عليه قوله وبهذا ان
الاحتمال الان الخ سهو صريح وقوله لكن ضم النشر احسن الخ مردود اذ التطفل
نشر النشر لا ضم النشر ولو سلم فالضم انما يكون احسن اذا لم يستلزم ما هو اقبح
من النشر كصرف اكثر المسائل عن ظاهرها وجعلها تطفلا وايضا ما زعم من
امكان تطبيق كلام الشيخ امر يأبى عنه كلام الشيخ بل حمل كلام الشيخ مثلا في مثل

هذا المطلب على المسامحة من غير ما يدل عليه بمجازفة وكذا دعوى ظهور كون القيد في تعريف
للصناعة عطفا تفسيريا اذ العطف التفسيري غير ظاهر في التعريفات الآن يظهر
ما اريد به من الارشاد الى تفصيل المجمل او التصريح بايضاح المفصل قوله واما تعريف
المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه الا الاعراض الذاتية الخ اراد انهم لم يأخذوا فيه الرجوع الى
ما اخذنا ولا الانتساب الصريح على ما اخذه الشيخ بل اخذوا الاعراض الذاتية فقط فاذا
بعض الافاضل لما اقام الدليل على ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية هو البحث عنها
على الوجه المذكور وتمسك بما نص عليه الشيخ وكان تعريف المتأخرين لموضوع العلم
بظاهره منافيا لكون ذلك مرادا اراد ان ينصر كلامهم ويبين مرامهم انتهى والواو
في قوله واما للاستئناف لكونه جوابا لسؤال ملحوظ اما على الوجه الذي ذكره ذلك البعض
او على وجه آخر كان يقال هذا حال ما ذكره من التعريف من توجيه كونه جامعا فما توجيه
تعريف المتأخرين مع كونه بظاهره غير جامع لعدم صدقه على الموضوعات
باعتبار التفصيل المذكور فقال واما تعريف المتأخرين الخ فيكون من مواقع
الفصل كما في قوله تعالى وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ الآية وكلمة اما للتأكيد
على ما اثبته صاحب القاموس وابن الهشام والشيخ الرضي وغيرهم وذكره
متأخرو المتأخرين في اما الواقعة في صدور الكتب فيكون اشارة الى قوة
التوجيهين الاتيين ولزومهما وربما يقال انها هنا للتفصيل باعتبار تقدير
عديلها على ما هو الاصل الشايع فيها والتقدير اما تعريفنا آو واما تحقيقنا
فهو كما ذكرنا واما تعريف المتاخرين فهو كذا وكذا والواو على هذا التقدير
تكون عاطفة بخلاف تقدير كونها للتأكيد على ما سبق وحاصل كلامه ان تعريف المتاخرين
ايضا جامع اما بحمل على المسامحة المذكورة من اعتبار الرجوع في البحث على التفصيل
المذكور لكنهم اجملوا فيه اعتمادا على ما يفصل في محله واما بكونه مبنيا على الفرق

بين محمول

بين محمولي العلم ومحمول المسئلة واعتبار الموجود في البحث في كل مسئلة لا يكون محمولها عرضا
ذاتيا لموضوع العلم فما اشتمل عليه التفصيل السابق فالتوجيه الاول انما هو في عبارة التعريف
والتوجيه الثاني في عبارات المسايل قال الفتح كانه اراد عطفه على قوله وقد نص الشيخ الخ
اقول لا يخفى على من له ادنى دربة في العربية انه لا مجال للاعتبار عطف قوله واما على قوله
وقد نص على تقدير كون اما للتفصيل اذ مع اباء السياق عنه تبقى كلمة اما التفصيلية
بلا اخت ولا يمكن تقديرها بعد التصريح بالعطف على القول الصريح وكانه اشتبه
عليه اما التفصيلية باما التاكيدية او ظن انه يكفي في عدها اما ما يكفي في العطف
بالواو وكل ذلك من ضيق العطف بل الصواب في توجيه العبارة ما فصلناه فيما سبق مما
يستغني عن الكلفة التي اتعبها بها والتبديل الذي زعم فيها نعم يمكن ان يتكلف
بعطفه على قوله وقد نص الخ لكن على تقدير كون اما لمجرد التاكيد على ما سبق وان يجعل
استيناف في جواب سؤال مقدر متعلق بكلام الشيخ وتعريفه لموضوع الصناعة قوله
اعتمادا على ما يفصل في مقامه الخ اراد به من حيث اجزاء العلوم فانهم فصلوا بانك
احوال المحمولات اتم تفصيل ومن قال ان المراد بالمقام الابحاث الواقعة في اثناء الفن
فقد فاته تحقيق المقام هذا وربما ياتي ان يقال ان ارتكاب المسامحة وجعل التفصيل
الواقع في مقام آخر قرينة عليه لما لا يليق بمقام التعريف فالمعول عليه هو التوجيه الثاني
قوله فيكون محمول العلم ما ينحل اليه محمولا المسايل الخ اراد ان محمول العلم ما ينحل اليه
كل ما يجب انحلاله من محمولات المسايل اي تنحل الى محمول العلم بحسب القصد في البحث لانها
تصير عين المحمول فلا يرد ما اورده الفناث من قوله وفيه نظر لانا اذا حملنا ب
على ا كان المحمول مفهوم ب واذا حملنا ب و ج عليه كان المحمول مفهوم احد الامرين
وهذان المفهومان متغايران ولا معنى لرجوع احدهما الى الآخر انتهى بل نقول ان
الظاهر من كلامه انه توهم ان المراد رجوع احد المحمولين الى الآخر وليس كذلك بل المراد

وكلمة اما للتاكيد

رجوعها الى المحمول العلم وهو المفهوم المردد رجوع الخاص الى العام ورجوعا بحسب القصد في
البحث كما سبق وايضا لا يرد ما اورد من ان هذا تعريف لمحمول العلم ولا يصدق عليه اذ هو ايضا
محمول على موضوعه في المسائل ولا يمكن انحلاله الى نفسه فلا يصدق انه مما ينحل اليه
محمولات المسائل وذلك لانا بينا ان المراد بانحلال ما يجب انحلاله منها لا انحلال الجميع
وحاصله ان كل ما ينحل من المحمولات لا ينحل الا اليه فقد صدق انه مما ينحل اليه المحمولات
ولا يصدق على غيره ذلك قوله مثلا الخرق مع المحمولات التي تقابله اذا اخذ على وجه التردد
الى اقول توجيه التمثيل انهم اذا قالوا في العلم الطبيعي الجسم الفلكي ممتنع الخرق والجسم العنصري
ممكن الخرق فالمحمولان وان لم يكن منهما عرضا ذاتيا للجسم المطلق ومحمولا عليه لكن المفهوم
المردد بينهما محمول وعرض ذاتي له لشموله على جميع افراده وهذا هو معنى الانحلال
وايضا اذا قلنا في علمنا هذا ان المعلوم التصوري للكاتب اما موصل قريب واما
موصل بعيد واما موصل ابعد فالمحمولات الثلث وان كانت غير محمول العلم لكن مفهوم
الموصل المطلق المردد بينها مفهوم محمول موضوع العلم وعرض ذاتي له وبما ذكرنا علم ان
قوله فانه لا يخلو عن احدها انما هو بالنظر الى ما مثل به او هو بيان الاقل مراتب
المفهوم المردد كما في قول النحاة الكلام ما تضمن كلمتين مع انه قد يتضمن كلمات قوله
فان قيل الحاجة الخ حاصله انه لا حاجة الى شيء من هذين التكلفين في تصحيح
تعريف المتأخرين بل يجوز ان يوجه مع حمله على ظاهره وحمل المسايل على ظاهرها
اذ العرض الذاتي هو الشامل لجميع افراد الموضوع والمحمولات المذكورة مع مقابلاتها
شاملة لجميع افراد الموضوع وحاصل الجواب بقوله قلت قد صرح الشيخ ان كون الاعراض
على ذلك الوجه غير كاف في كونها اعراضا ذاتية بل تصريح الشيخ وغيره يدل على انه لا بد
في كونها اعراضا ذاتية ان لا يكون الموضوع المعروض محتاجا في لحوقها الى ان يصير
نوعا معينا والموضوع بالنظر الى المحمولات المذكورة محتاج الى ذلك وحاصل قوله في

اعادة

اعادة الاعتراض فان قلت لم يجعله الشيخ الخ ان الشيخ لم يرد بتصريح المذكور ان العارض
الذي موضوعه محتاج الى ان يصير نوعا ليس بعرض ذاتي مطلقا بل اراد انه ليس عرضا
ذاتيا شاملا على الاطلاق وان كان عرضا ذاتيا شاملا على سبيل التقابل على ما
يستفاد من تمثيلاته وتقريراته وحاصل قوله في جواب هذا السؤال الثاني قلت
هذا الكلام من الشيخ الخ ان ما نقلت عن الشيخ من التمثيل والتقرير فيه تصريح بان عدم ذكره
الشامل على سبيل التقابل منها مسامحة وليس هو عرضا ذاتيا بالحقيقة بل العرض الذاتي
هو المفهوم المردد مع انه لم يقع البحث عنه صريحا في شيء من المسايل فلا بد ان يصار فيه
الى ما ذكرناه من التأويل واعتبار الرجوع في تعريف المتأخرين وقوله وايضا قيد
شرط الشيخ في الشامل الخ يمكن ان يكون معطوفا على قوله قلت هذا الكلام من الشيخ
الى آخره فان يكون جوابا ثانيا عن السؤال الثاني بتقييد الدليل ويمكن ان يكون معطوفا
على جواب السؤال الاول وهو قوله قلت قد صرح الشيخ الخ وحاصله ان اعتبار الشمول
على سبيل التقابل في المحمولات المذكورة غير كاف في المقصود وانما اعتبار احد الامرين السابقين
واجب في تعريفهم قوله الفتح واعلم انه يمكن دفع الاعتراض عن اصله الخ وحاصله
توجيه تعريفهم بالاكتفاء بالاعراض الذاتية مع قطع النظر عن الاعراض الغريبة بل مع
تجويز وقوع البحث عنها من غير احتياج الى التوجيهين السابقين ولا يخفى عليك ان ما
زعمه من اعتبار التقييد وخلاف الظاهر من التعريف فلا يناسب ايراده بعد حصول توجيه
اظهر وان الاكتفاء بالاعراض الذاتية على الوجه المذكور في غاية السخافة اذ البحث
عن الاعراض الغريبة في العلوم بحسب الظن توجيها التعريف على نحو ما سبق واجب اما الاول
فامر لا يسع للعاقل انكاره واما الثاني فلانا قرر التوجيه يوجب تجويز ان الاشتباه
في العلوم المتباينة كان عاما فيها في التحصيل ولو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها
في العلوم لكان مدخل كل علم في كل علم وصار النظر ليس في موضوع مخصص ولكان

ان العرض

العلم الجزئي علما كليا ولما كانت العلوم متباينة انتهى كلامه وهو صريح فيما
ذكرنا قوله وكل من محمولات المسايل مع مقابلاتها اعني محمولات المسايل الاخر الخ
قال الغياث ان اراد ان جميع محمولات المسايل متقابلات فممنوع لاحتمال ان يكون
بعضها اعم انتهى اقول هذا مع كونه مخالفا لقانون البحث يكون السؤال بقوله
فان قيل اصلاحا للتعريف وكون مصلح التعريف مانعا لا يحسن ان يواجه معه
بالمنع مردود اذ مراد السايل حينئذ بالمقابلة المقابلة المطلقة الشاملة للنحو
التضاد المشهوري ولا شك انه متحقق بين الخاص والعام ولذا احتاج الفاضل
المحشي في رد السؤال الى اخراج التضاد المشهوري كما يجيء في آخر البحث بل المناقشة
في هذا السؤال بعد العلم بكونه متمما مزيلا بالجواب من فضول الكلام فتأمل
قوله قلت قد صرح الشيخ وغيره بان ما يلحق الشئ لامر اخص وكان ذلك الشئ
الخ قد بينا في بيان حاصل البحث ما هو المراد بهذا الجواب وقوله وكان ذلك الشئ
الخ بيان وتفسير لقوله ما يلحق الشئ على ما يستفاد من كلام الشيخ في هذا البحث من
تعانيقه ومن الظاهر ان المراد بالامر الاخص هنا هو النوع واللحوق للامر الاخص
والاحتياج في اللحوق الى الامر الاخص شئ واحد ومثال ذلك في الصناعة ان العلوم
التصوري يحتاج في لحوق الايصال القريب اياه الى ان يصير حدا تاما وحدا ناقصا
من انواعه قال الفتح يفهم منه ان الاخص من الشئ الخ هذا من بعض الظنون
اذ قول الفاضل المحشي وكان ذلك الشئ الخ بيان لا تقييد على ما بيناه قيل هذا اذ المراد
بالاخص هو النوع ومع قوله يلحق العرض لامر اخص عين معنى قولنا يحتاج في لحوق
العرض الى امر اخص من حيث التقابل فحمل العبارة على التقييد واعتبار المفهوم المخالف
امر مخالف قوله فان قلت لم يجعله الشيخ خارجا عن الاعراض الذاتية مطلقا
اراد باعادة هذا السؤال على ما بيناه في بيان حاصل البحث انا نعلم ان الشيخ

صرح بان ما يحتاج الشئ في لحوقه اياه الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا الا انه
لم يرد بذلك اخراجه عن مطلق العرض الذاتي بل انما اراد اخراجه عن العرض الذاتي
المختص بالانفراد بجميع الافراد اي الشامل لجميعها فيبقى داخلا في العرض الذاتي
الشامل على سبيل التقابل عنده على ما يدل عليه تمثيله وتقريره واما ما زعمه الفتح
في تحريره للبحث من كون هذا السؤال منعا لاصل تصريح الشيخ فمع كون صريح العبارة
ناديا بفساده خارج عن قانون الادب اذ يلزم ح ان يكون الفاضل المحشي قد اورد
السؤال بتكذيب نفسه فيما هو صادق فيه وذلك مما لا يصدر عن عاقل فضلا عن
قوله بالاستقامة والانحناء الخ اقول في جعل النحو الاستقامة والانحناء مثالا للعرض الذاتي
واخذ المنحني والمستقيم نوعا اشعار بان المراد بالحمل هنا اعم من حمل المواطاة
والاشتقاق فلا يكون تمثيل القوم هنا بالتعجب والضحك ونحوهما من المبادي مسامحة
بان يكون المراد بالتعجب المتعجب وبالضحك الضاحك على ما ذهب اليه الشريف العلامة
في حاشية شرح الرسالة بناء على حمل الحمل على المواطاة فقط اذ لا شك في ان اخذ
المستقيم والمنحني نوعا وعرضا ايضا على ما يستفاد مما ذهب اليه غير مستقيم وان
المغايرة الذاتية بين الفرض العرض والذات يابى عن حمل المواطاة فلا بد من حمل
الحمل على الاعم كما قد ذكرناه وربما يوجد في كلام المتاخرين ما يوافق ما ذهب اليه
ولعله من اشتباه تمثيلات العرض بتمثيلات الذاتي على ان للمناقشة فيها ايضا مجال
بل الظاهر من مواضع عديدة من كتب الشيخ ومختصراتها التحصيل بمنيا ان حمل المواطاة
في الذاتيات مقصور على ما هو عين الذات وجودا كالمقدار والسطح والحيوان والانسان
بخلاف الهيولي والجسم وما ذكره المتاخرون من ان الشئ يتحد مع الذاتيات
بالذات ومع العرضيات بالعرض وذلك كاف في حمل المواطات ان اراد وابه تجديد
اصطلاح فلا مشاحة فيه وان اراد وانه تحقيق مذهب القدماء فهو كما ترى وكذا لا يتم

ان الشيء يتحد

بقول الشيخ ان الشيء يتحد مع مقارنه اتحاداً بالعرض كما يقال ان زيداً والطبيب واحد وان
الثلج والجص واحد بتحد الا انه لا انقص فيه وتحقيق المقام مقام آخر **قوله** والقسمة
المستوفات الاولية الخ اي القسمة الذاتية الحاصرة الواردة على الجنس لا بواسطة قسمة
انواعه اذ قسمتها وان كانت قسمة للجنس لكنها ليست اولية له بل هي بواسطة
الانواع ومقسمها عوارض الانواع التي هي غريبة للجنس **قوله** مثل قولنا كل كم
اما مساو او غير مساو الخ اي كل كم منفصلاً كان او متصلاً اما مساو لكم آخر
او غير مساو له فلا يرد ان مساواة كسور العدد للعدد وعدم مساواته له يحتاج
الى ان يصير العدد نوعاً مع انه من قبيل المناقشة في المثال وكذا الجسم الطبيعي
اما متحرك واما ساكن وما قيل من ان المراد بالحركة ان كان الحركة المطلقة فهي
عرض ذاتي شامل على الانفراد على ما سبق في الامثلة الواقعة اوائل البحث وان
كان الحركة المعينة فهي مما يحتاج لعروضها الى ان يصير نوعاً معيناً فمع كونه ايضاً
من قبيل المناقشة في المثال مردود اذ المراد بها هنا انها من الاعراض الاولية
الذاتية الشاملة على الاطلاق كما هو صريح العبارة وذكر المقابل انما هو لتصحيح
القسمة باعتبار اختلاف المقولات التي يقع فيها الحركة والسكون على ان الحركة المعينة
ايضاً لا يحتاج لعروضها الى التعين بنوع مخصوص على ما صرح به بعض الافاضل
وبه يهتدي اليه التأمل الصادق **قوله** وهي من حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها
فليست اولية هذا هو الكلام الذي نقلنا السائل عن الشيخ وبه تمسك في ان الشيخ لم يرد
بالتصريح المذكور اخراج اللاحق لامر اخص عن مطلق العرض الذاتي بل انما اراد اخراجه
عن العرض الذاتي الشامل على الاطلاق ووجه التمسك انه اثبت هنا كون العوارض
اللاحقة لامر اخص اولية باعتبار القسمة اي الامر المردد فتكون اعراضاً ذاتية
على سبيل التقابل ونفى كونها بذاتها اي بانفرادها اعراضاً اولية فاخرجها عن الاعراض

الذاتية

الذاتية الشاملة وادخلها في الاعراض الذاتية المتقابلة وما ذكر جواب الفاضل المحشي ان
نفي كونها اولية تصريح بانها ليست اعراضاً ذاتية حقيقة على ما يجيء **قوله** قلت بهذا الكلام
من الشيخ تصريح الخ قد بيّنا في بيان حاصل البحث ما هو المراد بهذا الجواب والمدرك الذي تمسك
به الفاضل المحشي هو صريح قوله واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وقوله فالزوج ليس
يعرض العدد اولاً بل صريح قوله الذي تمسك به السائل ايضاً وهو قوله فهي من حيث القسمة
اولية للجنس واما بذواتها فليست اولية اذ كل ذلك تصريح بانها ليست اعراضاً
ذاتية حقيقة اذ حيثية الاولية هي وصف للقسمة بحسب الحقيقة لا للاعراض **قوله**
الشيخ لظهور ان كل واحد منهما قسم للشامل على سبيل التقابل الخ وفيه نظر لان قول الفاضل
المحشي في تقرير السؤال بل انما اخرج عن القسم المختص على الاطلاق ينادي ببطلان ما
توهمه وهو صريح في ان الاول شامل على الاطلاق والثاني مخرج عن الاول
بانه شامل على سبيل التقابل وما تمسك به الفاضل المحشي من التصريح لا يحتاج الى هذا
التكلف القبيح لتأييده بالتصريح الاول من الشيخ وغيره على ما سبق ولا يخفى ان
الحركة مثلاً شاملة للانواع من غير احتياج الى تعينها بنوع بخصوصه بل كل جسم
متحرك ولو باعتبار مقولة من المقولات كالكيف مثلاً وان كان ساكناً باعتبار
مقولة اخرى وكذا السكون المقابل لها شامل لكل جسم كذلك حتى الفلك نظراً
الى ذاته وان كان متحركاً باعتبار مقولة اخرى بل نقول كل جسم متحرك وساكن
بالاستعداد نظراً الى ذاته على ما سيعترف به ولا تناقض في ذلك على ما اشار به بعضنا
في التحصيل حيث قال العرض الذاتي قد يكون بالامكان كالضاحك بالفعل للانسان
وقد يكون بالضرورة كالضاحك بالقوة للانسان **قوله** الشيخ وفيه نظر لجواز
ان يكون المراد ان الاول الخ هذا ما وعده في تحريره بقوله وفيه ما تعرفه وفيه
بحث لان ما زعمه في اول كلامه من كون القسم الاول شاملاً على الاطلاق بخلاف

الثاني هو المراد في المقام على ما سبق قبيل هذا وذلك لانا في ما تمسك به الفاضل
المحشي من التصريح كما بيناه سابقا وما جوزه في آخر كلامه من كون القسم الثاني
الذي هو اخص من الشيء ويحتاج في الجوهر الى ان يصير اخص عرضا فانيا باطل اذ مطلق
اللاحق للشيء لا من اخص غريب اتفاقا على ما اعترف به سابقا فما اورده من الاعتراض
بحسب المفهوم المخالف لكلام الفاضل المحشي وايضا ما لم يلحق الشيء لذاته من الاعراض الذاتية
فهو اما لاحق بعلية المساوي على ما هو مذهب القدماء والمحققين واما لاحق بعلية
المساوي او علية الجزء الاعم على ما ذهب اليه جمهور المتاخرين ولا يمكن كونه
اخص على شيء من المذهبين لامتناع تخلف المعلول عن علته اذ العلة على المذهب الاول
مساوي للشيء المذكور وعلى المذهب الثاني مساوي او اعم وقوله فليتأمل لا يكفر
ذنبه قوله ولا شك ان البحث لم يقع الخ قد بينا ما هو المراد به فراجع وتدبر حاصل
البحث قوله وايضا قد شرط الشيخ في الشمول على سبيل التقابل الخ قد بينا في بيان حاصل
البحث انه اما معطوف على الجواب الاول وهو قوله قلت صرح الشيخ الخ او على الجواب
الثاني اعني قوله قلت هذا الكلام من الشيخ الخ ويرجح الاول بانه اوفق بسياق الكلام
وبان ختم الجواب الثاني بقوله فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا يدل على توفية حق السؤال
الثاني فيبقى العود الى جواب السؤال الاول وربما يقال في ترجيح الثاني ان الشمول على
سبيل التقابل انما وقع صريحا في السؤال الثاني وبانه المناسب لرعاية التقرير والجواب
وبان ختم السؤال الثاني بقوله فلا بد انه يصار الخ لا يوجب اختصاص التوفية به
لجواز ان يكون ادعاء التوفية حق السؤالين ولذا قال بعض الافاضل الاول احق والثاني
ادق والتوجيه على التقدير الاول ظاهر واما على التقدير الثاني فيكون جوابا عن
السؤال الثاني بتغير الدليل وحاصله انه لو فرض ان الشيخ لم يمثل بها على سبيل المسامحة
بل مثل بها على سبيل الحقيقة واكتفى بالشمول على سبيل التقابل لكنه يبقى النقض

في تعريف المتاخرين بمحمولات يكون بينها تقابل التضايف وتقابل الايجاب والسلب
او تقابل التضاد والمشهوري اذ لا يتحقق فيها الشمول على سبيل التقابل على تقدير الشيخ
وذلك كاف في الاحتياج الى التوجيهين السابقين في تصحيح تعريفهم فيكون من قبيل
ارخاء العنان والمراد بالعدم الذي يقابل خصوصا العدم المقابل على الخصوص
اي العدم الذي اعتبر للمعدوم بذلك للعدم محل قابل للاستقامة والانحناء مثل المتضاد
المشهوري والزوجية والفردية مثال للعدم المقابل على الخصوص بناء على
الاعتبار المذكور نظرا الى العدم ولذا قال بعد ما يأتي في كتاب التحصيل ان انقسام العدد
اليهما انقسام الشيء الى الايجاب الخاص والسلب الخاص وقوله وما يخلو الموضوع
عنه لا الى المقابل وقع في بعض النسخ وما لا يخلو بالنفي وهو من اغلاط الناسخين
قوله وحاصل كلامه انه لا بد ان الخ المراد حاصل كلام الشيخ في كتابه ولم يرد به
حاصل هذا الكلام ولذا لم يقل وحاصله على ما هو قانون التقرير ومحصل هذا
الكلام ان الشيخ شرط في الشمول على سبيل التقابل تقابل التضاد الحقيقي والعدم
والملكة فلا يكون الشمول بسائر انحاء التقابل كافيا في المقصود ويبقى النقض
في التعريف بالمحمولات الخالية عن التقابل المشروط على ما فصل قال الفتى لا يخفى
عليك ان المتبادر من قول الشيخ لا الى السلب الخ اقعاد فيه نظرا ما اولا فلان
ما توهم من كون الكلام المذكور في قول الفاضل المحشي وحاصل كلامه الكلام
المذكور هنا باطل بل المراد به الكلام المذكور في كتاب الشيخ على ما بيناه واما
ثانيا فلان جاز عدم من اعتبار التبادر وعدم الصرف عن الظاهر في قوله لا الى
سلب واعتبار الصرف عن الظاهر المتبادر في قوله قد يكون بتقابل وقد يكون
بغير تقابل بحكم وترجيح من غير مرجح بل الظاهر من عبارة كتاب الشيخ ان قوله
وما يخلو عنه الموضوع لا الى المقابل بل الى السلب فقط انما هو بالنظر الى قوله

او بحسب العدم الذي يقابله خصوصا والحاصل ان العدم الخاص مع مقابله عرض ذاتي والعدم المطلق مع مقابله عرض غريب واما ثالثا فلان ما زعمه لا يضر ما يسوق الكلام لاجله من نقض تعريف المتأخرين والاحتياج الى التوجيهين السابقين اذ يكفي لذلك بقاء مادة واحدة للنقض قال الفتح او يقال اراد بالتقابل التقابل الواقع بين الانواع الخ اقول لا يخفى عليك ان كلام الشيخ بعيد عن هذا التمحل بمراحل وان كون القسمتين بين الاعراض وبحسب الاعراض امر لا يسع للعاقل انكاره وان القسمة الاولى لو كانت بحسب الوقوع بين الانواع لقال والقسمة الاولية بالانواع بدل قوله بالاعراض كيف وقد اورد الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل بانه بين القسمتين في مقابلة القسمة بالفصول والانواع وذلك صريح في كونهما بالاعراض بل نقول الزوج والفرد ليسا بنوع للعدد على ما صرح بهمنيار قاطبة وبما سنح في الكتاب المذكور وعلل في موضع آخر بان العدد المبالغ مثل العشرية والثلثية والزوج والفرد ليسا كذلك فلا يمكن القول بكون القسمة الواقعة بينهما قسمة بين الانواع وما اشار اليه الفاضل المحشي في السؤال الثاني من انهما مختلفان نوعا ليس على ما توهمه هذا المحشي بل المراد بذلك ان النوع العددي المعروض للزوج غير النوع المعروض للفرد لان كلا من الزوج والفرد نوع فالقول بوجود التقابل في القسمة الثانية بعد ما نفاه الشيخ صريحا ويكون المقسم في القسمة الاولى انواعا ودعوى عدم خروج التضاد المشهوري عن حيز الاعتبار باطل بين وما اورده في آخر كلامه بقوله وايضا لكل واحد من المحمولات المختصة بانواع الجسم الطبيعي عدم يقيده الخ ايضا مردود اذ المحمول في محل النزاع في السؤال الاول هي مقابلة المحمولات بعضها مع بعض لا مقابلتها مع آخر

خارج

خارج بل نقول تلك المحمولات المختصة منها ما يحتاج المعروض في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا فلا يكون هو عرضا ذاتيا البتة وذلك كاف في نقض تعريفهم واثبات الاحتياج الى التوجيهين السابقين على ان الذي صرح الشريف العلامة في حاشية شرح التجريد هو انهم شرطوا في الشامل على سبيل التقابل ان يكون الغرض العلمي متعلقا بكل واحد من المتقابلين وما تمسك به هذا المحشي من العدم مما لا يتعلق به غرض علمي على ما حققه المحشي الفاضل في حواشي شرح التجريد وجرى عليه بعض الافاضل في هذا المقام بل المستفاد من كلام بهمنيار في التحصيل اتم لا يلتفت اليه الا مغالط او مجادل قوله موضوع للمنطق المعلوم التصوري من حيث يوصل الى مطلوب تصوري والمعلوم التصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصديقي الخ اشار الى ان كلام المصنف رحمه الله يحتاج في التصحيح الى اعتبار اللف والنشر المرتب والا فالمحتمل في المقام سوى ذلك ثلث تقديرات التقدير الاول ان يكون النشر على خلاف اللف وهو باطل لاستلزامه كون التصور فقط موصلا الى التصديق وكون اسم حجة وكون التصديق فقط موصلا الى التصور وكون اسم معرفا والتقدير الثاني ان يعتبر تمام النشر لكل واحد من طرفي اللف بان يكون المعنى ان موضوع المنطق المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي من حيث ان كلا واحد منهما موصل تارة الى المطلوب التصوري ويسمى معرفا وتارة الى المطلوب التصديقي ويسمى حجة وهو ايضا باطل لاستلزامه ان يسمى المعلوم التصوري من حيث يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي معرفا وان يسمى المعلوم التصديقي من حيث يوصل الى احدهما حجة وايضا يستلزم ان يكون في موضوع المنطق معلوم تصديقي موصل الى مطلوب تصوري ومنشاء الفساد في هذا التقدير هو المطلوب الموصل اليه

المأخوذ من جانب النثر واما اللف فباقٍ على صحته بالنظر الى نفسه والتقدير الثالث
ان يعتبر كل واحد من طرفي النثر لتمام اللف ويكون المعنى ان موضوع المنطق المعلوم التصوري
او المعلوم التصديقي من حيث انهما يوصلان معا الى المطلوب التصوري يسميان
معرفا والى التصديقي يسميان حجة وهو ايضا باطل لاستلزامه ان يكون المعلوم
التصوري او التصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري معرفا وكذا الكلام في المطلوب
التصديقي والحجة وذلك باطل بين ضرورة ان المعرف هو المعلوم التصوري من
حيث يوصل الى المطلوب تصوري لا المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل
اليه وكذا الكلام في الحجة والتصديق ومنشأ الفساد في هذا التقدير هو الموصل
المأخوذ من اللف واما النشر فباقٍ على صحته بالنظر الى نفسه اذ لا نزاع في ان الموصل
الى التصور يسمى معرفا والموصل الى التصديق يسمى حجة قال الفتح والا كان معناه
ان موضوع المنطق الخ هذا هو التقدير الثاني من التقديرات الثلث التي ذكرناها
اورده ورتب عليه المحذور وفيه نظر اما اولا فلان الملازمة التي ادعاها
ممنوعة اذ لا يلزم من انتفاء اللف والنشر المرتب ان يكون من كلام المصنف ذلك
لجواز ان يكون معناه ما ذكرناه في التقدير الاول والثاني واما ثانيا فلان
ما رتبه على هذا التقدير من المحذور في قوله وهذا ليس بصحيح ضرورة ان المعرف هو المعلوم
الى قوله وايضا الخ ليس محذورا لازما على هذا التقدير اذ التعدد في هذا التقدير
معتبر في الموصل اليه والتعدد في هذا المحذور باعتبار الموصل بل هذا هو المحذور
اللازم على التقدير الثالث على ما بيناه وعجبا من هذا المحشي كيف غلط في هذه
الاحتمالات مع وضوحها واعجب من ذلك انه كيف ادعى الضرورة في لعرلم يعلم
بالنظر واعجب منهما ما وقع له في آخر كلامه من السهو الصريح حيث قال او المعلوم
التصديقي الموصل الى التصديق ايضا لا بعيدا او بعد الخ اذ الموصل البعيد

لا التصديق

الى التصديق وان كان معلوما تصديقيا الا ان الموصل الابعد المشتهر ليس من
المعلومات التصديقية اذ الموضوع والمحمول بل المقدم والتالي ايضا ليسا
من التصديقات على ما حقق في محله وحقق ايضا ان الموصل الابعد اليه
منحصر في القسمين واعترض عليه هناك بانه يلزم منه اكتساب التصديق
من التصور وهو خلاف ما قرر واجابوا عنه بان الايصال اعم من الاكتساب
بل الكاسب للقسمين منحصر في القول الشارح والحجة وكون المقدمات والتوالي قضايا
بالقوة القريبة لا يفيد وامر الموضوعات والمحمولات مما لا شذوذ فيه للحد قد
تغطن له فيما سبق حيث اختصر على قوله وايضا ليس في موضوع المنطق المعلوم
التصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري فباقتضائه لهواه نسي ما
قدمت يداه قال الفتح وفيه من الوكالة والخزانة الى قوله فلو حمل الخ
وجه الوكالة والخزانة ان معنى الوقتية هو ان الموصل المذكور بجميع افراده يتعلق
بذلك الاسم في بعض الاوقات وليس كذلك بل المسمى بذلك الاسم بعض الافراد
فقط وايضا الوقتية من المركبات لكونها مقيدة بقيد اللادوام وهذه
القضية ليست كذلك ولكن ان تقول ان الوقتية على ما سيصرح به قد
تطلق مسامحة على الخالية عن القيد المذكور فيدفع الثاني وقوله في اختيار المطلقة
العامة لكان اولى من حيث اللفظ الخ انما يتم على رأي المحقق الرازي
وهو انها بسيطة لا تحتاج الى قيد زايد واما على راي المصنف من انها مركبة
مقيدة بقيد بالفعل فالفرق بينهما بحسب اللفظ غير ظاهر والحق ان الحمل
على كل من القضيتين تحمل قال الفتح واعلم انه لا حاجة في دفع المحذور
الا ولين الى آخر كلام وفيه نظر اما اولا فلان ما اعتبره من المفهوم
المردود على الوجه المذكور مبني على عدم التفرقة بين الكل لا بشرط شيئي

والكل يشترط شيء وجواز اعتبار الثاني في مقام الاول وهو باطل اذ يلزم
منه ان يجوز تسمية الانسان المطلق بزيد بسبب تسمية الانسان المقيد بالتشخص
به وليس كذلك على انه لا يتم على فرض تجويزه ذلك ايضا لان المفهوم المردد انما
ينفع على ذلك التقدير لو كان موجودا في ضمن كل فرد وليس كذلك على ما عترف به
واما ثانيا فلان المعرف والحجة اسمان لامرين متباينين بالذات على ما تقرر
عندهم ويلزم من ذكره ان يكون مسماهما واحدا بالذات ومتغايرا بالحيثية
والاعتبار وذلك باطل بين واما ثالثا فلان اعتبار المفهوم المردد بين
الامرين يوجب كون موضوع المنطق من حيث انه موضوع المنطق امرا
واحدا وذلك فاسد لان موضوع المنطق من حيث انه موضوع المنطق امور متعددة متناسبة اتفاقا ولذلك ترى الشيخ الرئيس التزم في مواضع
عديدة ارجاع الضمير التاني اليه رعاية لمعنى التعدد والجمعية كما سبق في التعريف
الذي نقله الفاضل المحشي عنه واما رابعا فلان قوله لتحقق المعلوم التصوري
الموصل الى التصديق لا يمكن الا بسهو صريح اذ المعلوم التصوري الموصل الى
التصديق ايصالا ابعد متحقق بخلاف العكس وقد سبق فيما سبق ايضا ونبهنا
عليه هناك ومن هنا نشأ غلط انه ظن المقدم والتالي قضيتين وليس كذلك على ما اطبقوا
عليه بل تسميتهما بالقضيتين انما هو على سبيل المجاز على ما حققه الشريف العلامة في
حاشية شرح الرسالة وغيره بناء على ما سبق من انها قضايا بالقوة القريبة
ويشير اليه المصنف في مباحث القضايا ولو غفرناه في ذلك فهم يعتذرون في الموضوع
والمحمول على ما سيعرف به وسهوه السابق قرينة واضحة على انه لا يمكن الاعتذار
هنا بان الكلام مبني على حمل الايصال على القريب على ما لا يخفى على الناظر فيه واما
خامسا فلان ما ذكره في آخر كلامه من انه يجوز ان يكون المحمول اعم من الموضوع

والمعرف

والمعرف اعم من المعرف لغو لا طايل تحته اذ على تقدير كون ذلك معروفا للموضوع انما
يكون على راي المتاخرين القايلين بان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
دون راي القدماء القايلين بان المعقولات الثانية والتعريف بالاعم انما
يجوز على راي القدماء دون المتاخرين على ما يأتي في الكتاب وهل هذا الاخطاط
وخبط على ان قيدكل من التسمية بالقول الشارح والتسمية بالحجة ناشئ عن حديث
عموم المحمول والمعرف الباء على ما لا يخفى قال الفتح وهو بعض الكليات الخمس الخ
اشارة بقيد البعض الى ما ذهب اليه المتاخرون من اخراج النوع والعرض العام
عن الموصل وذهب القدماء الى ايصال الثاني دون الاول على ما قرر في محله من
هذا الكتاب قوله الدلالة كون الشيء بالحيث بحيث يعلم منه شيء آخر الخ قال
الشيخ في اوايل الاشارات ولان بين اللفظ والمعنى علاقة فربما اثرت احوال
في اللفظ في احوال في المعنى فلذلك يلزم المنطق ايضا ان يراعي جانب اللفظ
المنطوق ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
دون قوم الا فيما يقل انتهى ولما كانت الاستفادة والافادة متوقفا على الالفاظ
عادة بناء على العلاقة والتأثير المذكورين حتى ان المفكر يرى نفسه يناجي
بالفاظ متخيلة صارت مباحث الالفاظ مقصودة بالتبع فالتزم القوم ايرادها
في كتب الصناعة باعتبار الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة اللفظ مقيدة
باللفظ وكان العلم بها مسبوقا بالعلم بمطلقها وجب التعرض اولا لبيان
مطلقها على ما هو شان الخاص والعام ولذلك اورد الفاضل المحشي هنا تعريف
مطلق الدلالة وانما اهملها المصنف طلبا للاختصار واكتفاء بالاشتهار قال
الفتح اي يحصل من العلم بالعلم بشيء آخر لانه المتبادر الخ بهذا اشارة الى جواب
ما اورده الفناري على تعريف الفاضل المحشي بقوله هذا التعريف بظاهره لا يصدق

على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به انتهى ولا
يخفى
عليك ان الايراد المذكور انما هو بحسب الظاهر وهذا المحشى ان اراد بقوله اى يحصل من
العلم به العلم بشئ آخر ان المراد من الشئ على طريق التقدير او وجه آخر فقد كذب
في دعوى المتبادر بل في اصل الدعوى ايضا وان اراد ان حاصل معنى التعريف ذلك
فلا ينفع في دفع الايراد الوارد بحسب الظاهر بل لا يوافق دعوى التبادر ايضا والجواب
الدافع هو ان المورد ان اراد انه لا يلزم العلم بالمدلول من نفس الدال مطلقا سواء
كان معلوما او لا فلا نسلم انه كذلك لجواز ان يلزم العلم بالمدلول من نفس الدال
المعلوم على ما يتبادر من الكون المتحيث بالحيثية المذكورة وان اراد انه لا يلزم
العلم بالمدلول من نفس الدال المجهول فهو مسلم وغير مفيد قال الفتح نعم يتجه
عليه انه انما ينطبق على اصطلاح ارباب العربية الخ لا يخفى على الناظر في ما يأتي
من كلام الفاضل المحشى ان المختار عنده انما هو مصطلح ارباب العربية فلا يمكن
توجيه تعريفه بتطبيقه لاصطلاح المنطقيين وما ذكره هذا المحشى من الايراد
والتوجيه من قبيل ايراد ما لا يرد وتوجيه ما لا يراد نعم وقع لفظ دال في بعض
النسخ قيد التعريف وعليه فيكون هذا تعريفا موافقا لاصطلاح المنطقيين
من غير احتياج الى توجيه وتكليف ويكون تحقيقه الآتي اشارة الى ما هو المختار
عنده على نهج ما سبق في تعريف العلم قوله وينحصر بالاستقراء الخ الاستقراء
هنا تتبع جملة من الافراد والاقسام على وجه يغلب على الظن عدم فرد
آخر او قسم آخر وليس المراد به الاستقراء الذي هو تتبع الجزئيات لتحصيل
حكم الكلي على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح مختصر المنتهى وكيفية
تحصيل الانحصار في الدلالات الثلث على ما بيناه في ما كتبنا على الحاشية المذكورة
هو انه لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع لكن التالي باطل فالمقدم

مثله

مثله والملازمة مطوية ملحوظة وذلك قد يكون بين الجزئيات كما هنا وقد يكون
بين الاجزاء كما في انحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر واما الحصر العقلي
المردد بين النفي والاثبات فهو بديهي لا يحتاج الى دليل قوله كدلالة الاثر على
المؤثر الخ اراد ان دلالة الاثر على المؤثر انما هي لعلاقة العلية بينهما وافتقار
الاثر في ذاته الى الذات المؤثر الذي هو علته وتلك العلاقة يستلزم كون العلة
المؤثرة متحققة عند تحقق الاثر فيستلزم الانتقال منه اليها واما دلالة
احد الاثرين على الآخر فانما هو باعتبار ان الاثر يدل على تحقق العلة المؤثرة
كما ذكرنا ولما كان الاثر الآخر ايضا معلولا لهذه العلة باستقلالها فتحققها
يدل على تحققه لامتناع تخلف المعلول عن العلة المستقلة فالاثر الدال عليها يدل
عليه بواسطتها وذلك ايضا انما هو لعلاقة العلية والافتقار بين ذواتهما
ومثال الاول دلالة العالم على الصانع ومثال الثاني دلالة اضاءة العالم على
وجود النهار وهما معلولان لطلوع الشمس قوله وهو بالعلاقة بينهما
جعل الجاعل الخ اراد ان الوضع ما يكون العلاقة بين الدال والمدلول جعل الجاعل
احدهما دالا والآخر مدلولا بايّ دلالة كانت من الدلالات الثلث فيدخل فيه
الدلالة التضمنية والالتزامية ضرورة ان العلاقة والدلالة في المدلول التضمني
والالتزامي انما حصلا بجعل الجاعل اللفظ دالا على المدلول المطابقي مطابقة
وعليهما تضمنا والتزاما قال الفتح والظاهر ان يقال له اولما جزء منه
اولما هو خارج عنه الخ اراد ان قول الفاضل المحشى جعل الجاعل اياه الخ بظاهره
لا يشمل الدلالات الثلث على ما هو المطلوب بل الظاهر الشامل ان يقال جعل
الجاعل اياه له اولما هو جزء له اولما هو خارج عنه وفيه نظر اما اولا فلان قول
الفاضل المحشى شامل للدلالات الثلث بلا ريب بل بمعناه تكلف لا لما قيل من انه

يشملهما بتقدير قيد في الجملة في الكلام اذ ذلك مما يخالف الظاهر خلافا ظاهرا
كما ادعاه بل لما بيّنا قبيل هذا مما يوجب الشمول لها بوجه كاف في اصلاح التعريفات
واصلح مما زعمه من المزخرفات فتامل واما ثانيا فلان ما اختاره من التعميم
ظاهر الفساد اذ الظاهر ان ضمير هو في قوله لما هو راجع الى ما وحينئذ يلزم كون
المدلول التضمني والمدلول الالتزامي مدلولا مطابقيا وموضوعا لمطابقة و
بطلانه بين لا يحتاج الى بيان نعم الاظهر في الشمول لها هو ان يقال الدال اما
او الملزوم مدا باعتبار خروجه عن ذلك الملزوم قوله وطبيعي وهو ما يكون العلاقة
بينهما احداث الطبيعة الاول عند عروض الثاني الخ المراد بالطبيعة الصورة النوعية
المتقومة بالقوى المعينة والنسبة اليها بحسب قواعد العربية طبعي بفتح الباء واسقاط
الياء المثناة كحنفي وبكسر الباء واثبات الياء من الاغلاط المشهورة والمعنى
المتبادر للعلاقة المذكورة انه اذا عرض الثاني وهو المدلول احدثت الطبيعة
الاول الذي هو الدال بالمعنى ليس الا ذلك على ما يفصح عنه قوله فان الطبيعة
تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فتبين ان حدوث الاول
الدال استلزام الموقوف للموقوف عليه على ما هو بديهيات القواعد وربما
يُقتنه عليه بانه لولا المدلول الموقوف عليه موجودا لامتنع وجود الدال الموقوف
كما هو شان الشرط والمشروط ولا يخلجن في صدرك ما زعم الفتح فيما سبق من
ان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يدل على استلزام المدلول
للدال الى آخر ما قاله فان ذلك توهم ناشئ من اشتباه الالجاء والاقتضاء للوجود
بالتوقف والاستلزام للعلم قوله كاح اح على السعال الخ اح بالمهملة وضم
الهمزة وقد يفتح من اح الرجل اذا سعل واما بالمعجمة المشددة وضم الهمزة
فلفظ يدل على الوجع ومع فتح الهمزة يدل على التحسر والتاسف وفي القاموس

انها كلمة تكره واختلف فيها كلام الشريف العلامة في الحاشيتين قال الفتح
فيتجه على قوله امكن اجزائهما في اح اح وقوله منع الاضطرار في الثاني انهما
خارجان عن قانون التوجيه الخ اقول قد بينا في بيان حصر الدلالات في الثلث
نقلا عن الشريف العلامة ان دليل الحصر قياس استثنائي والملازمة فيه مطوية
فيكون كلام الفاضل المحشي في المرتبة الاولى نقضا تفصيليا مع السند على مقدمة
دليل المعلل الذي هو الشريف العلامة ويكون قوله فان توقف الخ استدلالا من
جانب المعلل المذكور على اثبات المقدمة الممنوعة وقوله امكن اجزائهما نقض
تفصيلي ثاني بالنظر الى الاستدلال على تلك المقدمة الممنوعة ونقض اجمالي ايضا بالنظر
الى الاستدلال المذكور للدليل الاول وهذا هو المستفاد بالنقض التفصيلي على طريق الاجمال
على ما حققه الفاضل البهشتي في شرحه لبعض رسايل الآداب وقوله فان فرق
بان الطبيعة الخ استدلال من جانب المعلل المذكور للاثبات ثانيا وقوله منع عدم
الاضطرار الخ نقض تفصيلي ومنع لبعض مقدمات هذا الاستدلال وقوله والتحقيق
الخ اشارة الى ايحام المعلل والترقي في تحقيق المقام لانه ترقي من المنع الى الاستدلال
فانه غصب صريح مردود في قانون البحث اذ الاستدلال مرتبة المعلل كما هو ظاهر
والقول بان هذا الترتيب خارج عن قانون الادب قول خارج عن قانون الادب
بل هو من اعجب العجب واما عدم التفات الفاضل المحشي الى ما سبق من الامثلة
فهو من قبيل ارخاء العنان والاكتفاء بما هو اجل في البيان واظهر عند مراجعة
الوجدان قوله والتحقيق انه ان كان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعين
الخ اراد بالاستلزام هنا الاستلزام الوجودي وهو الاقتضاء والايجاب لان المرض
المخصوص وهو مرض الصدر يوجب عروض الصوت الذي هو اح وكذا
الكلام في ايجاب المزاج المعين كمزاج المحموم للحركة المعينة في النبض وايجاب

٧ متوقف على عروض الثاني
المدلول فيكون تحقق الثاني
الدال استلزاما
المدلول ص

أح

وايجاب الكيفيات النفسانية المذكورة للالوان المخصوصة فاذا وجد العقل
بين الاول والثاني منهما ارتباطا وجزم بكون الاول موجبا للثاني فقد حكم بكون
الثاني دالا على الاول كما هو شأن الاثر مع مؤثره فما اورده الفتح فيما سبق على هذا
التحقيق من ان قوله ان كان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعين ليس على ما
ينبغي الى آخر ما قاله ليس بشيء بل هو مع بطلانه على تقدير تمامه لا يرد على الفاضل
لكون تقريره على سبيل التقدير ولو سلم فلا يضر فيما هو مقصوده من اثبات الدلالة
الطبيعية على ما لا يخفى قوله ينتقل اليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة الخ اراد
ان الطبيعة لما اعتادت التصوت المخصوص عند المرض المخصوص فبمجرد ممارسة
عادة الطبيعة يحصل الانتقال من الاول الى الثاني من غير حاجة الى الالتفات
الى الارتباط العقلي بينهما فتكون هذه الدلالة بهذا الوجه طبيعية منقطعة
عن الدلالة العقلية وهو المطلوب وقوله وبالجملة الخ اشارة الى ما هو المراد
من التحقيق المذكور مع نوع من التأييد وربما يختلج في صدر كرانه لو قال وميله
ركض الدابة بخافرها على الارض لكان اوفق للاستعمال لكنه من قبيل المناقشة
في المثال قوله وحصر الدلالة الوضعية في الثلث عقلي الخ اقول الانحصار العقلي
هو ان يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام بانتفاء قسم آخر وذلك
انما يتأتى اذا كان المفهوم المذكور دائرا بين النفي والاثبات على الحقيقة
وهو بديهي لا يحتاج الى دليل بخلاف الاستقرائي على ما سبق في بيان حصر
اصل الدلالة في الثلث فالفتح والظاهر ان حصر الحصر في الاثنين او الثلثة
عقلي الخ وفيه نظر اما اولا فلان من قسم الثاني لا ما يجزم به العقل بالدليل
او التنبيه والى ما سواه لم يرد بذلك جعل القسم القطع مقابلا للاستقرائي حتى
يكون اصل الاقسام ثلثة بل انما اراد تقسيم الاستقرائي على قسمين استقرائي

قطعي

قطعي واستقرائي غير قطعي كيف وقوله ومنهم من قسم القسم الثاني الخ صريح
في ذلك وايضا تجويز اعتبار اقسام الاقسام في اصل القسمة يوجب اختلال نظام
الحصر الواقع في جميع المواضع كما لا يخفى واما ثانيا فلان الذي صرح به الشريف
العلامة في الحاشية المنقولة عنه على حاشية شرح المختصر ان انحصار الحصر في القسمين
استقرائي وعلى تقدير تسليم التكلف بما يئول الى الترديد بين النفي والاثبات
فدعوى ان الظاهر انه عقلي غير معقول قوله فان اللزوم شرط تحقق
الدلالة التزامية وليس معتبرا في حده الخ دفع لما يمكن ان يتوهم ويورد
على كون الحصر هنا عقليا بان العقل يجوز قسما رابعا وهو الدلالة على الخارج
الغير اللازم بناء على ان اللزوم معتبر في الدلالة الالتزامية وحاصل الدفع
ان اللزوم غير معتبر في الدلالة الالتزامية بل هو شرط لتحققها وحقيقتها
انما هي الدلالة على الخارج وما جوزه العقل من القسم غير خارج عن حدها
فيستقيم الترديد بين النقيضين اي النفي والاثبات بان الدلالة اما على ما هو
تمام الموضوع له او على ما هو ليس بتمام الموضوع له والقسم الثاني اما على ما هو
داخل في الموضوع له او على ما ليس بداخل فيه وهو الخارج فلا ارسال في القسم الاخير
بتجويز قسم آخر قوله والتحقق العلاقة والملزوم الخ اما العلاقة فهي في خور الاعرين
المذكورين تحت وضع واحد كالجزم والنور الداخلين تحت وضع لفظ الشمس
مثلا بحيث اذا فهم في ضمن الموضوع له ما هو الملزوم منهما حصل الانتقال الى
الآخر واما اللزوم فلانه الملزوم جزء من الموضوع له ولازم لازم للموضوع له
او لازم الجزء لازم للكل على ما هو كونا وللا يلزم لزوم الشيء لنفسه اذ الكل الموضوع له
من حيث هو غير الجزء والجزء ايضا كذلك حتى انه لو لم يكن داخلا في الموضوع له
لكان بحكم هذا اللزوم مدلولا التزاميا قال الفتح كان للزوم المدلول مدخل

في علاقتها سواء كان لزومه لنفس الموضوع له او لجزئه الخ وفيه نظر اما اولا فلان كلام الفاضل المحشي انما هو على اعتبار اللزوم للكل بناء على ما سبق من كون لازم الجزء لازما للكل فاعتبار اللزوم للجزء على حدة وبناء المناقشة عليه ذهول فاحش واما ثانيا فلان المنع الذي اورده منتحل من بعض حواشي شرح المطالع وهو وان كان بظاهره واردا على السؤال الا انه بالنظر الى ما زعمه والى ما هو المقصود في توجيه الفاضل المحشي يكون نقضا في تعريف الدلالة الالتزامية بخروج هذه الدلالة وذلك خلاف قانون البحث واما ثالثا فلان ما ادعاه هنا وفيما سبق من انه يتجه ثبوت دلالة خارجة عن تعريفات الدلالات الثلث على الوجه الذي فصلناه بأهل الترمي وما فيه من الرجوع الى دعوى نقض التعريف بالمواد الغير المتحققة ناشئ عن الغفلة عن كون جزء الجزء جزءا وكون جزء اللازم لازما وكون لازم اللازم لازما وكون لازم الجزء لازما للكل الى غير ذلك على ما بيناه واما رابعا فلان ما زعمه في آخر كلامه مما يشتمل على تضعيف جواب الفاضل المحشي بكونه بعيدا ليس بشيء لانا لو سلمنا كونه بعيدا لا نسلم انه لا يصلح لتوجيه التعريف اذا الموجه في مرتبة المنع والمانع يكفيه ادنى احتمال على ما قرر مرارا قوله ومن هنا يعلم الخ لو قيل الخ اشارة الى مقام تحقيق معنى دلالة الالتزام وبيان ان الاول في الالتزام عدم اعتبار علاقة كون المدلول موضوعا له كما هو حكم الترديد الاول وعدم اعتبار علاقة الدخول كما هو حكم الترديد الثاني ولا يخفى انه يعلم من ذلك ما ادعاه على ما ينبغي لانه لو قيل في تحصيل مفهوم الاقسام ان الدلالة الموضعية اما على تمام ما وضع له من حيث انه تمام اولا والاول الدلالة المطابقية والثاني اما على جزئه وهي التضمنية اولا وهي الالتزامية لا يرد ما التقسيم وارد ولا يبقى من المقسم شاردا اذ النفي في الترديدين متوجه الى مجموع الدلالة والحيثية ويكون المدلول في الالتزام اعم من ان يكون خارجا عما وضع له او يكون عين

عين ما وضع له لكن لا من حيث انه عينه او يكون جزئه لكن لا من حيث انه جزئه كما هو مقتضى التقسيم ويكون الحصر مع قيد الحيثية عقليا دائرا بين النفي والاثبات بحيث لا يبقى لما توهمه الفتح سابقا مجال كيف ودعوى اختلال الحصر بعد هذا البيان مصادمة لصريح ضرورة العقل ودعوى انتقاض التعريفات المستخرجة من التقسيم للاقسام بعضها ببعض اشنع من ذلك قوله كما بين العمى والبصر فانه موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده الى البصر شايع الخ في تمثيله للتلازم العقلي بالعمى والبصر فايدة زايدة على ما هو الظاهر من المقصود وهي الاشارة الى عدم اشتراط التلازم في الخارج في الدلالة الالتزامية اذ لا تلازم بين العمى والبصر هو بل لاجتماع بينهما خارجا وكذا في تنويره للتمثيل بقوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فايدة زايدة وهي الاشارة الى ان السلب والايجاب للعمى في الموضعين على شيء واحد بل العمى في الموضعين بمعنى واحد ولما كان اسناده في الموضع الثاني على سبيل اخذ العدم مقيدا بالبصر لا على سبيل اخذه مطلقا مجازا تحقق ان اسناده في الموضع الاول ايضا كذلك فلا يمكن جعل الاسناد الى البصر قرينة المجاز والتضمين في الاية الكريمة بمعنى القصد وتعمى مضارع من الثلاثي قال الفتح فيه انه لو تم لدل على ان يكون التقييد بالبصر ايضا خارجا عما هذا تقضا اجماليا اورده جمال الدين الشيرازي والحل بالنقض توجيه الفساد الحاصل منه وقيد بنظر اما اولا فلان الملازمة في قوله لو تم لدل ممنوعة وكذا الملازمة التي ذكرها لاثباتها اعني قوله لو كان داخلا فيه لم يصح اسناده الى البصر بدون القرينة كيف وقد صح اسناده اليه بدونها على ما سبق تحقيقه وصرح به الافاضل في توجيه التمثيل المذكور ومازعم بقوله ضرورة ان المسند الى البصر هو العدم المطلق بالحمل بل الضرورة خلاف ذلك ضرورة ان معنى قوله تعمى الابصار نابينا اولور كوز ومعنى قوله عميت ابصارهم نابينا قلندري كوزلوي وليس معنى الاول نابودا ولور ولا معنى الثاني نابود قلندري كما توهمه

نابينا اولور

وكذا الكلام في نظائرها كقولك اذا جاء القضاء والقدر ذهب اللب وعمى البصر ولا يخلو المفهوم في تعبير المعنى عن تقييد العدم بالملكة حقا فقول فيلزم ان يكون العمى عبارة عن مطلق العدم وهو باطل قطعا قول قطعا واما ثانيا فلان استند في الحل من كون الامثلة مشتملة على القرينة المجازية لا يصلح للسندية لما بيناه من انه لا يمكن جعل الاسناد الى البصر قرينة للمجاز وما ذكره في بيانه من الرد على الفاضل المحشي بدعوى ان المصارف عن الحقيقة موجود باطل بل المصارف عن المجاز موجود اذ العمى في الموضع الثاني من الاية لا يمكن اخذه على سبيل المجاز بان يراد به جزء مفهوم العمى وهو العدم المطلق على ما زعم بل هو عدم البصر وهو في الموضع الاول ايضا على نسقه اذ لا تخالف بين مورد الايجاب ومورد السلب للمقابل له على ما اشرنا اليه وحق انها تعمى القلوب التي في الصدور قوله بان يمتنع في مجرى العادة اشار الى ان المصنف يعتبر اللزوم العقلي البين على ما هو اصطلاح الغير بل اعتبر اللزوم المطلق وهو عدم الانفكاك في التصور سواء كان منوطا بالعقل على ما سبق في العدم والملكة او منوطا بالعرف بان يمتنع فيه الانفكاك في مجرى العادة كما في الحاتم والجود وغيره من المجازات والكنايات كما هو مذهب اهل العربية فباختيار مذهبهم في اعتبار هذه الدلالة واعتبار اللزوم العرفي وضمه على مذهب اهل الصناعة يحصل مذهب متوسط بين المذهبين شامل لما لا يبتنى فهمه من المعاني في المجازية والكنوية على وجه انسب لنظر المنطقي من مذهب المشهور المخرج لكثير من الكنايات والمجازات المعتبرة في الافادة والاستفادة في المحاورات على ما صرح به بعضهم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام هو انه وقع في كلام الاعلام والمكشي ان الدلالة المطابقية حقيقة والتضمنية والالتزامية مجازا ان وهو لا يصح الا بالصرف عن ظاهر اذ الدلالة مطلقا ليست حقيقة ولا مجازا

والالتزام

والالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة والمجاز انما هو في استعمال اللفظ في المعاني الثلث فالطلاقة على المعنى المطابقي حقيقة وعلى الاخيرين مجاز على ما صرح به الفاضل الارموي وحققه القطب الرازي قال الفتح القاهر انه حمل اللزوم هنا على اللزوم الذهني الخ لا يخفى عليك ان حمل كلام الفاضل المحشي على هذا الحمل في غاية السخافة والخفاء بل كلام هذا المحشي ههنا تطويل خال عن التحصيل ومازعم من كون اللزوم جزئيا عند اهل العربية اكثري واجب بل الذي ذكره المصنف في التلويح في بحث الدلالات ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء والمستفاد من كلام الشريف العلامة في شرحه للمفتاح كون اللزوم العرفي المعتبر عندهم كليا وان خالف ذلك في حاشية مختصر الاصول بل نقول ان المطلق الى المعتبر عندهم هو الجزئي فهو مجرد اصطلاح كيف لا ومن الظاهر ان الدلالة الالتزامية على المدلولات العرفية المعتبرة عندهم كالمجازات كلية مع القرينة وغير حاصلة بدونها لا كلية ولا جزئية كما هو شان بعض الدلالات المعتبرة عند اهل الصناعة من كونها كلية مع بعض الشروط وغير حاصلة بدونها فتكون التفرقة الملحوظة ههنا بين الاصطلاحين بالنظر الى اعتبار احد الفريقين اللزوم العرفي وعدم اعتباره كما توهمه معتمدا على توهمه الآتي من كون دلالة القرينة في الجملة وذلك لان ما ذكره ارباب العربية من اعتبار العلاقة والقرينة في الجملة انما هو باعتبار اهمال بعض الشروط كتصور القرينة من حيث هي قرينة والعلاقة من حيث هي علاقة وعلى تقدير عدم الاهمال يتحقق كلية الانتقال لا محالة نظير ما ذكره شارح المطالع في المعنيات من اشتراط

حاصله

اعتبار الفريق الاخر ذلك لا بالنظر الى اعتبار اللزوم اي للجزئي وعدم ه

كما تصور مسمياتها في حصول الانتقال الى معانيها اللازمة والمراد باختيار مذهب
ارباب العربية هنا اختيار مذهبهم في اعتبار اللازم اللزوم العرفي وادخال
نحو المجازات في المدلول الالتزامي كما يدل عليه صريح كلام المصنف وظاهر عبارة الفاضل
المحشي للاختيار جميع خصوصيات مذهبهم بل حاصل الاختيار هنا اعتبار امر
زايد في مذهب اهل الصناعة مأخوذ من مذهب اهل العربية على ما بين ليحصل
بذلك الاعتبار مذهب متوسط مناسب لما هو الغرض من الافادة والاستفادة
كما اشار اليه بعض الشراح في هذا المقام قوله والعذر بالاختلاف بحسب العادات
غير مسموع الخ حاصل رفع العذر ان اختلاف العادة والعرف وعدم الانضباط
التام لو كان قادحا في اعتبار الدلالة المبنية على اللزوم العرفي لكان اختلاف
الاوضاع وعدم الانضباط التام بالنظر الى جميعها قادحا في اعتبار الدلالة
الوضعية ونظيره ما وقع في شرح المطالع والاشارات حيث اورد فيهما ان
الامام تمسك في كون الدلالة الالتزامية المطلقة مهجورة في العلوم بان
الدلالة على جميع اللوازم المطلقة محال للعدم تناهيها على ما ذكره الغزالي وعلى
البينة باطل لاختلافها باختلاف الاشخاص بحيث لا يكاد ينضبط المدلول
واجيب فيهما بان هذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لاختلاف الوضع فيها
باختلاف الاشخاص قوله وان لم يستعمل فيه قط فلا خفاء في ان له معنى لو استعمل
فيه كان دالا عليه بالمطابقة وهذا هو التقدير بحالي اردنا ان نستعمل اللفظ
في المعنى الموضوع له في وقت من الاوقات كانت المطابقة تحقيقية وكان
اللزوم ايضا تحقيقيا وان لم يستعمل كذلك فلا خفاء في ان له معنى وعلى تقدير
استعماله فيكون دالا عليه بالمطابقة وهذا هو اللزوم التقديري لكون
اللفظ المطابقة اللازمة به تقديرية وقد اشار بجعل التقديري هنا وصفا

للزوم

للزوم وجعل التحقيقية في الشق الاول وصفا للمطابقة الى ان قول المصنف ولو
تقديرا يحتمل التوجه الى كل من المطابقة واللزوم وان التوجه الى كل منهما يستتبع
التوجه الى الاخر وكذا الكلام في التحقيقية المقابلة للتقديرية ومن جعل لفظة هنا
اشارة الى الاستعمال التقديري المقابل للتحقيقي فقد فاته تحقيق المقام قوله فقد
اختار هنا ايضا كون الدلالة مستلزمة للقصد وهو مذهب اهل العربية الخ
اراد ان المصنف رحمه الله جعل الدلالة مستلزمة للاستعمال المستلزم للقصد كزيد في بعض
الحواشي والظاهر انه اعتبر فيها العلم بالوضع لمعنى واعتبر الاستعمال في ذلك المعنى
وذلك مستلزم للقصد فصارت الدلالة عنده مستلزمة للقصد على هذا الوجه
مذهب اهل العربية ومن ذكره في غير العربية كالشيخ الرئيس وغيره فانما
ذكره بحسب الاخذ عن اهل العربية باعتبار القانون المعتبر عندهم ومن المحققين
لذلك المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال ان دلالة اللفظ لما كانت
وضعية كانت متعلقة بارادة التلفظ الجارية على قانون الوضع وقال المحقق
الرازي في شرح المطالع في بيان اشتراط الشيخ الرئيس القصد ان المراد بالقصد هو القصد الجاري على قانون اللغة واشار في الحكمات الى ان من شرط
الارادة في الدلالة اشتهاء على الاستعمال المعتبر في العربية بالدلالة المعتبرة عند اهل
المعقول المكتفين بالتعقل وقال المصنف في التلويح في مبحث الدلالات معنى
الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق وبالنسبة الى من هو عالم بالوضع
وعند المنطقيين متى اطلق ولهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى
الكل انتهى واراد اشتراطه في الدلالة الالتزامية وقال البيضاوي في المنهى
ان دلالات الالفاظ ليست لذواتها والا كانت دالة قبل الوضع وانما
دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته وحقق بعد ذلك انه لا بد في دلالتها

من قصد الواضع لها دالة على المعنى وقال البزدوي في اصوله الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له وبينه الشراح بانه قبل الارادة والاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز وقال المصنف في التلويح انه قبل الاستعمال لا يتصف بالحقيقة والمجاز وليس ذلك الا بحسب الدلالة وقال الشريف العلامة في حواشي المطول المعتبر في هذه الفنون فهم المراد لا انهم مطلقا وبما ذكرنا اندفع بعض الشبه التي اوردها الفتى في هذا المقام وانما قال الفاضل المحشي واختار كون الدلالة مستلزمة للقصد ولم يقل واختار مذهب اهل العربية على ما قاله سابقا لان الظاهر ان المصدر لم يخترذ لك مع علمه بانه مذهب اهل العربية بل نقول من الظاهر انه رحمه الله ذهل عن ان قوله ولو تقديرا يستتبع اشتراط الاستعمال المستلزم للقصد كيف وقد انكر في المطول في بيان فن البيان على من اختار اشتراط الارادة في الدلالة اشد انكار لا يقال ان المصنف يشترط هنا ايضا الارادة وليس في كلامه تصريح بجعل الدلالة متقيدة بالاستعمال مع العلم بالوضع لانا نقول ان العالم بالوضع اذا سمع اللفظ تعقل معناه من غير حاجة الى ارادة اللافظ فلو كان المصدر رحمه الله مكتفيا بهذا القدر لكانت المطابقة التي جعلها تقديرية مطابقة تحقيقية من غير حاجة الى امر زايد ولكان التعميم بقوله ولو تقديرا لغوا على ما لا يخفى هذا والحق في المقام انه لا حاجة الى هذا التعميم باي توجيه كان وان الدلالة على المعنى المطابقي حاصل في جميع الاوقات وان لم يكن مرادا في بعض الاوقات بسبب قيام امر صارف عن ارادة تلك الدلالة الحاصلة وانما اطنبنا الكلام في المقام لانه مما زل فيه الاقدام قوله وفي هذا المقام كلام طوينا ه على غرة يقال طويت الثوب على غرره اي على ما فيه من الكسر وهو كناية عن ترك الكشف وقال في الحاشية المكتوبة على النسخة المقروءة عليه هذا

اشارة الى مناقشة تورد ههنا وهي ان اللفظ اذا استعمل في جزء الموضوع له ولازمه فدلالته عليهما ليست تضمنية ولا التزامية لان التضمن والالتزام مما بسبب الالتفات الى الجزء واللازم بتبعية الالتفات الى الموضوع له وهذا المعنى منتف ههنا بل هذه الدلالة مطابقية مستندة الى الوضع النوعي المتحقق في المعنى المجازي والاخلاص عن ذلك الا بان لا يعتبر التبعية في الالتفات بل يكتفي بالتبعية في الوضع ولا شك ان للوضع بازاء المعنى المطابقي دخلا في الدلالة المجازية على الجزء واللازم اذ لو لم يوضع له لم يدل عليهما مجازا ولا يرد عليه اللفظ الموضوع بازاء الجزء واللازم بوضع مستقل كالامكان والشمس فان دلالته على الجزء واللازم بسبب الوضع لهما لا بتبعية الوضع بازاء الملزوم الكل والملزوم انتهى واراد من الامكان والشمس ان الامكان موضوع بالاستقلال للخاص الذي هو سلب الضرورة من الطرفين وموضوع كذلك للجزئي وهو العام الذي هو سلب الضرورة من احد الطرفين وان الشمس موضوع للجرم واللازم الذي هو الضوء بالاستقلال وحاصل المناقشة ان القصد المعتبر في الدلالة الوضعية يوجب عدم جواز اجتماع الدلالة المجازية على الجزء واللازم مع الدلالة الحقيقية على الكل والملزوم لاستحالة اجتماع الشيئين في التفات واحد فيقول الاخر الجائز ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية حقيقية باعتبار الوضع النوعي الذي اعتبروه في المجازات لا مجازية كما هو المقرر ويكون اطلاق المجاز عليها خلاف الواقع وذلك خلاف الواقع وحاصل الجواب ان المعتبر في التضمنية والالتزامية التبعية في الوضع لا في الالتفات والاخفاء فان للوضع للمعنى المطابقي الحقيقي مدخلا في هاتين الدلالتين المجازيتين اذ لولاه لما تحققا وذلك امر لا يستريب فيه اريب ومن هنا يستبان مرمى كلام القوم حيث قالوا اذا

قلت رأيت اسدا في الحمام فانا نفهم من لفظ الاسد الرجل الشجاع بعد فهمنا منه
مسماه الذي هو الحيوان المفترس قال الفتح وهي هنا حاكية منقولة عنه حاصلها
ان ذلك الكلام المطوي الخ لا يخفى على الناظر فيما سبقنا به من نقل الحاكية المنقولة
عنه وبيان حاصلها ان الذي جعله حاصلا لها لا يحصل منها الا بتحريفها
وصرفها عن الظاهر وان الذي اجاب به من اختيار الشق الاول من قبيل
بناء الفاسد على الفاسد وما زعمه من تقرير الاشكال على وجه آخر ليس بشيء ولو
اراد ايراد اشكال آخر غير الاشكال المنقول من الفاضل المحشي لكان الحق في العبارة
ان يقول وفيه ح اشكال آخر بان الدلالة الخ فان ما ذكره ليس بمراد ولا بمفاد
وكذا كل ما نقص في الكلام وزاد على ما هو عادته المستمرة قوله اي والمطابقة
لا يستلزم شيئا منهما الخ قال في الحاكية المنقولة عنه هذا اشارة الى المسامحة
في كلام المصنف رحمه الله اذ المتبادر من نفي المطابقة لا يستلزم كلا منهما ولا المجموع
من حيث هو وليس كذلك انتهى وقوله واما التضمن الخ اي واما انها لا يستلزم
التضمن فلتحقق البسائط كذات الواجب تعالى اذ الثابت بالدليل القطعي
انه بسيط غير مشتمل على الاجزاء لا خارجا ولا ذهنا اما الاجزاء الخارجية فلا
امتناع الاشتمال بناء على حدوث ما احتاج الكل الى الجزء الخارجي الموجب للحدوث
والامكان واما الاجزاء الذهنية فلان الواجب عندهم عين الوجود ومن
المعلوم انه لو كان مركبا من الاجزاء العقلية لكان ذا جنس وذا فصل
وهما متغايران بالذات فالموجود واحد والوجود اثنان فاذا كان
الواجب عين الوجود يلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال
لمنافاته الوحدة الثابتة بالبرهان وتحقيق المقام يطلب من حاشية
الفاضل المحشي على شرح التجريد في بحث خواص الواجب واذا ثبت ذلك واطلق

عليه

عليه اسم تعالى فقد تحققت المطابقة مع امتناع التضمن وبهذا هو عدم الالتزام
قوله واما التزام الخ اي واما انها لا تستلزم الالتزام فلجواز تحقق معنى
من المعاني لا يكون له لازم عقلي ولا يكون له لازم عرفي فاذا استعمل فيه اللفظ الدال
عليه فهناك مطابقة ولا التزام فثبت عدم الاستلزام وهذا بيان لكلام المصنف
رحمه الله على ما هو مراده بناء على ما اختاره من اعتبار اللزوم العرفي وقوله
فان ادعى الجواز الخ ايراد عليه اخذ من كلام شرح المطالع مع زيادة تحصيل لم
يذكر هناك وحاصله ان المصنف ان اراد دعوى جواز تحقق معنى بلا لازم بمعنى
احتمال العقل فهو كذلك الا انه لا يفيد العلم بعدم الاستلزام على ما هو المدعى اذ العقل
يجوز ما هو ممتنع بالذات كشريك الباري تعالى ولذا احتيج في نفيه الى البرهان وان
اراد دعوى كون تحقق المعنى بلا لازم ممكنا بالامكان الذاتي سلمنا انه لو امكن
تحقق معنى مطابقي لا لازم له لكان الالتزام ممكن الانفكاك عن المطابقة وذلك
ينافي كونه لازما لها ممتنع الانفكاك بحسب الذات لكنه ليس بينا ولا مبينا فلا يتم به دعوى
عدم الاستلزام ولامكان دعوى الامكان في نفس الامر بلا بيان اشنع لم يتعرض
له احالة على المقايسة والفرق بين الامكانين ان الاول اعم لتحققه في سكون الفلك
بخلاف الثاني قال الفتح لكن في هذا التقييد ايضا تسامح الى قوله ولعله اراد بامكان
الامكان الذاتي الخ وفيه نظر بحث اما اولا فلانه لا مؤاخذة في التعبير باللازم على
ما يظهر من هذا الكلام بل هو لشيوعه في عامة الفنون شارف درجة الحقيقة
حتى جوزوا وقوعه في التعاريف التي هي اعز المواضع وانقحها كما لا يخفى على
المتدرب واما ثانيا فلان قوله انما يتم اذا ثبت البساطة الخ باطل وما زعمه
من عدم بساطة الواجب بحسب الذهن مردود على ما بيناه واضحا وايضا
هذا القايل يدعي في مذهبه الفاسد نفي الزيادة والتعدد في الصفات زعما منه

جواز التفسير باللازم

انه توحيد ويزعم هنا بتا قل الكاذب تعدد الذات وهذا امر عجيب وتمايتاتى لك
ان تقول انه سائغ وانه للمذهب له وقوله فلعله اراد بالامكان الذاتي في تفسير
الجواز الامكان في نفس الامر ليس بشيئ اذ الامكان الذاتي ينافي الاستلزام منافاة
ظاهرة على ما حققناه وحمله على الامكان في نفس الامر مع عدم الاحتياج اليه تحمل
ياباه صريح القول ولعله لم يحصل معنى الاحتمال العقلي ولم يتفطن لحكم الامكان الذاتي
قال الفتح ومن الشارحين من استدل على ذلك الخ اراد ان من الشارحين لمن استدل
على عدم استلزام المطابقة الالتزام بانا نتعقل كثيرا من الماهيات ولا يخطر ببالنا غيره
فلا يتحقق الالتزام ح مع تحقق المطابقة وهذا هو عدم الاستلزام واصل
الاستدلال مذكور في شرح المطالع مع دعوى الضرورة فيه ولا يخفى عليك انه انما
يتم هنا لو لم تكتفى باللزوم في الجملة واما على تقدير الاكتفاء به على ما هو راي
المصنف فلا يتحقق عدم الاستلزام لتوقفه على الانفكاك الالتزام عن المطابقة
دائما والدليل المذكور لا يثبت ذلك اذ عدم خطور الغير بالبال في وقت من اوقات
تعقل الماهية لا ينافي الخطور في وقت آخر من اوقات تعقلها فيتحقق
الاستلزام باللزوم في الجملة ولا يفيد الدليل المذكور عدم ذلك بخلاف ما اذا
كان الكلام مبنيا على عدم الاكتفاء باللزوم في الجملة فان افادة الدليل
المذكور عدم الاستلزام ح معلوم وما اورده عليه بهذا المحث من انه لا يتم
ولا يفيد على هذا التقدير ايضا كلام باطل وما ذكره من التردد قلنا نختار
ان المراد بعدم الخطور عدم الخطور على الوجه المعتبر في اللزوم البين بالمعنى
الاخص وهو كون تصور المعنى للمطابقي مع قطع كافيا في الجزم باللزوم و
انتفاء ذلك في ما هو مادة الاستدلال ظاهر وان امكن حصول الخطور فيه على الوجه
المعتبر في اللزوم البين بالمعنى الاعم وهو كون تصور المعنى المطابقي مع تصور اللازم

كافيا

كافيا في الجزم باللزوم والمعتبر في الدلالة الالتزامية هو الاول وما ذكره في مقام
السند من ان لنا علوما حاضرة ورتبة لا تنفك عنا ابدا لا يصلح للسندية وايضا قوله
ومن ادلتهم الموهية على هذا المطلب الخ يشعر بظاهره ان ذلك الدليل تعليل ابتدائي
وليس كذلك بل هو معارضة اولوها بعضهم على الامام الرازي في استدلاله
بان لكل ماهية لازما بينا واقله انها ليست غيرها وما اورده على هذه
المعارضة من المنع مذكورة في شرح المطالع وحواشيه وما ذكره بقوله واجيب عنه
بان المجموع المركب الخ اثبات من قبل المعارض للمقدمة الممنوعة مذكور في حواشي
شرح التهذيب وما اورده بقوله لا يقال يلزم الخ منع لما يمكن ان يقال من قبل
المعارض بتغير الدليل وما نقله عن المصنف في آخر كلامه من عدم معلومية الاستلزام
وجودا وعدما كلام حق لا يتلقى بالرد وهو وان اخطأ في البيان لكنه اصاب
في المطلب تقليدا قوله ولم يتعرض لحال التضمن والالتزام في الاستلزام وعروض حالة
الخ فهم المتعلم الخ اراد ان المصنف رحمه الله لم يتعرض لبيان استلزام كل واحد من
التضمن والالتزام للآخر وجودا وعدما حالة الخ فهم المتعلم ذلك بالمقايسة
الى بيان عدم استلزام المطابقة للالتزام بناء على الجواز المذكور فانه كما جاز وجود
معنى مطلق بلا لازم عقلا او عرفا لتكون هناك مطابقة بلا التزام جاز وجود
معنى مركب لا لازم له كذلك فيكون ثمة تضمن بلا التزام وايضا جاز وجود معنى بسيط
لا يتصور فيه تضمن ويكون لذلك البسيط لازم عقلا او عرفا فيتحقق الالتزام بلا
تضمن على ذلك الجواز واراد بقوله فحال استلزام التضمن الالتزام الخ انك اذا
عرفت ما اراده المصنف من الاحالة والمقايسة فاعلم ان حاصل دعوى الجواز في عدم استلزام
التضمن الالتزام كما ان دعوى الجواز فيما سبق بين المطابقة والالتزام من انه ان اخذ
بمعنى الاحتمال العقلي فهو غير مفيد وان اخذ بمعنى الامكان الذاتي فهو ليس بيننا

ولا متبينا وهذا بخلاف الجواز المعتبر في عدم الاستلزام الالتزام للتضمن على راي المصنف فانه
جواز واقعي لا يرد عليه ما سبق من التردد والمطالبة له بالبيان فان ذات الواجب تعالى بسيط
وله لازم عرفي لخالق العالم فيتحقق فيه الالتزام بلا تضمن ولا يتطرق عليه الانكار
فيكون اسلم من المقيس عليه بهذا الاعتبار واما على راي الجمهور المشترطين كون اللزوم
عقليا فيرد على هذا الجواز ايضا المنع والمطالبة بالبيان اذ وجود البسيط له لازم
عقلي ليس بينا بنفسه ولا متبينا ببيان قال الفتح اي اذا عرفت هذا فاعلم ان
احد الاحالتين الخ لا يخفى على المتحصل الناظر فيما سبقنا به ان ما جعله تحرير الكلام
الفاضل المحشي من دعوى الصحة والفساد وغير ذلك لغو فاسد وان ما اورده من
المناقشات منها ما هو راجع الى ما ذكره الفاضل المحشي ومنها ما هو ناشئ عن الغفلة
عن معنى كلامه وانه لم يحصل حق التحصيل وما ذكره في آخر كلامه بقوله بل الحق ان
استلزام شيء من التضمن والالتزام للآخر غير معلوم وجودا وعدما باطل
لا مساغ له على راي المصنف اذ لا اقل من ان عدم استلزام الالتزام للتضمن معلوم
في البسيط الحقيقي كذات الواجب باعتبار لوازمه العرفية على ما سبق وان كان حال
استلزام التضمن الالتزام كحال استلزام المطابقة اياه في عدم المعلومية وجودا
وعدما وايضا ما ذكره في وجه ترك التعرض من كون التضمن والالتزام فرعين للمطابقة
او مهجورين ليس بشيء اذ الفرعية غير مفيد والمهجورية غير مثبت والاهمال على الوجه
الذي زعمه ينافي التعميم المطلوب بالنظر الانظر الفن كما مر مرارا بل الظاهر انه
انما اكتفى بالاحالة رعاية للاختصار المطلوب مع عدم لزوم الاهمال على ما هو
اللايق بنظر الفن قوله الموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب الخ
اراد بالموضوع اللفظ الموضوع بقرينة مقام التقسيم حقيقيا كان او حكميا فلا
يخرج منه الهيئة الفعلية الدالة على الزمان على ما سيجيء لانها لفظ حكما واراد

الموضوع
ان قصد

بالقصد القصد الجاري على قانون اللغة على ما صرح به شارح المطالع وغيره
واراد بالمعنى المعنى الموضوع له بالوضع الذي قصد فيه الدلالة على الجزء كما ظاهر
فلا يرد خارج المركب نحو عبد الله علما فانه باعتبار الوضع العلمي لا يقصد فيه الدلالة
على جزء المعنى الموضوع له وان امكن ان يقصد فيه ذلك باعتبار الوضع الاضافي
فاتصافه بالافراد والتركيب انما هو باعتبار اختلاف الوضع قوله وان يجيء
بانه لا حاجة الى اعتبار القصد ههنا بعد اعتباره في اصل الدلالة الى اشارة
الى ان المصنف رحمه الله اعتبر القصد في اصل الدلالة على ما سبق في بيان قوله
ويلزمها المطابقة ولو تقديرا والظاهر انه اعتبره هنا ايضا في ذات الدلالة
على سبيل التعميم فقد اتى هنا بما لا حاجة اليه اذ في اعتباره الاول كفاية في التعميم
نعم ان يتكلف بان زيادة اعتبار القصد ههنا لكونه محتاجا اليه في التفهيم
وان كان مستغنى عنه في التعميم وفي قوله ولذلك قال الشيخ انما يحتاج اليه المتفهم
ايماء اليه ذلك وما قيل من ان القصد المعتبر هناك متعلق باللفظ والمعتبر ههنا
انما هو القصد المتعلق بالدلالة فلا يغني احدهما عن الآخر ليس بشيء لما قيل
من ان اعتبار تعلقه بالمعنى يوجب اعتبار التعلق بالدلالة فانه خلاف التحصيل
بل لانه لا تعلق للقصد بالدلالة حقيقة وعبارة القوم ههنا انما هي على
المسامحة ومرادهم بقصد الدلالة على جزء المعنى بالدلالة على ما صرح به المحشون
العلامة في حاشية شرح المطالع حيث قال ومن المعلوم ان المقصود بجزء
اللفظ جزء المعنى لدلالته عليه اذ لا يقصد باللفظ الا المعنى لا الدلالة انتهى
وهو صريح في انه لا تعلق للقصد بالدلالة حقيقة على ما ذكرنا وربما يقال
في دفع اصل السؤال ان اعتبار القصد ههنا من قبيل التصريح بما علم ضمنا
تقريبا لبعض الاذهان القاصرة على ما صرحوا به في نظائره وليس

بعيد كل البعد فتذكر قال الفتح وقد عرفت ما فيه الخ اقول وقد عرفت ما فيهما
وقوله مع انه يجوز الخ مما اومى اليه الفاضل المحشي كما اشرنا اليه قبيل هذا فلا وجه
لايراده بل انما هو من قصور التحصيل قوله وهو ما لا يكون السكوت عليه كا
لسكوت على المسند اليه بدون المسند او بالعكس الخ اقول لما كان التقسيم هنا في
قوة التعريف للاقسام على ما تقرر في شرح المطالع وغيره وكان ما يجب (وهو تتميم التركيب)
اخراجه من التعريف المستخرج للمركب التام امورا مختلفة فاهتم بتنقيح التعريف
على وجه يخرج به الامور المذكورة على اختلافها فلو اهمل بعضا منها
لدخل في المركب التام وتوضيح ذلك ان المتبادر من القول المشهور الذي نقله
بقوله كالسكوت على المسند اليه بدون المسند او بالعكس ان يكون السكوت
عليه مما لا يصلح ان يكون مسندا اليه او مسندا فلو اكتفى به دخلت الادوات و
الروابط في المركب التام لصدق القول المشهور المذكور عليها اذ ليس السكوت
عليها كالسكوت على المسند او المسند اليه بالمعنى المتبادر المعتبر في التعاريف
على ما ذكرنا وكذا لو اكتفى باحد السكوتين من سكوتي المسند اليه والمسند لدخل
المتروك السكوت منهما في المركب التام بل نقول من الالفاظ الموضوعة ما لا يصلح
لان يكون مسندا اليه فيصدق عليه انه لا يكون السكوت عليه كالسكوت على
المسند اليه بالمعنى المتبادر ومنها ما لا يصلح لان يكون مسندا فيصدق عليه انه
لا يكون السكوت عليه كالسكوت على المسند كذلك فعلى الاكتفاء بالسكوت الاول يرد النقض
الاول وعلى الاكتفاء بالسكوت الثاني يرد القسم الثاني قال الفتح لكن يرد
عليه ان السكوت على الرابطة وان لم يكن مسكوتا على المسند اليه او المسند لكنه
كالسكوت على احدهما الخ اقول لا يخفى على الناظر المتأمل فيما سبق ما به من
البيان فساد ما زعمه هنا من الاكتفاء وسخافة ما ارتكبه سابقا

من

من تخصيص كلمة ما واعتبار التخطئة بل اكثر ما ذكره سابقا ولاحقا قوله وهو التام
الصادق والكاذب الخ اقول اختار هذا التعريف لشموله لما هو بديهي التصديق
او بديهي الكذب بلا تكلف بخلاف ما اشتهر من التعريف بما يحتمل الصدق او
الكذب اذ الخبر البديهي الصدق لا يحتمل الكذب والخبر البديهي الكذب لا يحتمل
الصدق فيخرجان من التعريف المشهور بحسب الظاهر المتبادر فيحتاج في التوجيه
الى تكلفات غير مناسبة لمقام التعريف وما قيل من انه اخذ الصدق والكذب
في تعريف الخبر موجب للدور بناء على ان الخبر ايضا مأخوذ في تعريف الصدق
والكذب لكونهما عبارتين عن مطابقة الخبر للواقع وعدم مطابقته ليس
بشيء لما قيل من ان تعريف الصدق والكذب بذلك بتنبيهي بناء على كونهما
بديهيين وان جرى عليه الفاضل المحشي في مفتاح التصديقات كيف ولو كانا
بديهيين لما اختلف فيهما العقلاء على التفصيل المذكور في كتب الادباء كتلخيص المفتاح
وغيره ولا لما قيل من ان المراد بالتام الصادق او الكاذب الصادق قائله
والكاذب قائله لانه خلاف المتبادر من التعريف بل لان الخبر بديهي وتعريفه
تنبيهي لا دور فيه على ما صرح به شارح المطالع وحققه الفاضل المحشي
في اوائل التصديقات من هذا الكتاب اولان بيان الصدق والكذب على ذلك
الوجه من تعبيرات الادباء على المسامحة وليس من التعريفات المعتبرة عند
ارباب المعقول كيف والمذكور في عامة كتب العربية ان الصدق والكذب
وصفان للحكم اولا بالذات وعارضان بواسطة الحكم للخبر ثانيا وبالتبع
ولا حاجة في ذلك الى قرينة المقام فيكون الحكم واسطة في العروض للخبر ولا
يكون الخبر متصفا بهما حقيقة بالحركة التي يكون التسفينة واسطة
في عروضها له ولا يمكن كون الحكم واسطة في ثبوتهما للخبر كالمبداء الفياض

والكذب بوا

حقيقة ص ص
كالايضوء الكبر السفينة

وسواد الحبشي حتى يكون الخبر متضمنا بهما حقيقة على ما لا يخفى فلو اردنا
تعريفهما على الوجه الحقيقي المعتبر عند ارباب المعقول قلنا الصدق مطابقة الحكم
للواقع والكذب عدم مطابقته له والدور فيه في ذلك واما كون الانشاء
تاما ليس بصادق ولا كاذب فيجيء بيانه في بحث القضايا قال الفتح
ويمكن دفعه بوجوه احدها ان تفسير الصدق والكذب بهما لفظي او
بتنهي الخ قد عرفت في جوابنا عن هذا السؤال ما في هذا الجواب من الخلل
والفساد قوله ان كان الثاني قيدا للاول وصفا او مضافا اليه الخ اراد بالاول
والثاني الاول والثاني بحسب الرتبة مع قطع النظر عن اللفظ واراد بالقيد
ما يخرج عن الشيوع والاطلاق بوجه من الوجوه اذ التقييد يقابل الشيوع
والاطلاق بخلاف التخصيص فانه يقابل العموم ويظهر الفرق بينهما
بصدق الاول في قولنا انسان نوع دون الثاني اذ ليس فيه عموم مخصص
بالقيد واراد بالوصف اعم من الوصف الظاهري وما في رتبته الوصفية
حقيقة كما في جرد قطيفة واراد بالمضاف اليه ما يكون مضافا اليه ظاهرا
كما في غلام زيد او حقيقة بحسب الرتبة كما في كلاب في لغة العجم وهذا
خلاف مختار المصنف من عدم تجويز التركيب التقييدي بالاضافة على ما
صرح به الشارح المحقق ولعله انما ادخله في تفسير كلامه بناء على ان
في تجويز التركيب التقييدي بالوصف دون الاضافة شائبة تحكم واراد
بقوله كفى الدار ان مثال غير التقييدي كالمركب من في الدار والمركب من آلة التعريف
ودار فان الجزء الثاني في المثالين لا يخرج الاول عن الشيوع حتى يكون تقييديا
والمعتبر في المركب التقييدي هو الاخراج عن ذلك وقال بعض الشارحين بالظاهر
ان يقول اما مركب ناقص تام او مركب ناقص او مركب تقييدي او مركب غير

اذ التقييد

تقييدي

تقييدي او مركب غير تقييدي لان اسامي الاقسام المذكورة من هذه المركبات
واما ل هذه التغيرات في الاسامي شايعة بين المؤلفين والاظهر انها لا توافق
اللغة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الظاهر من عبارة المصدر رحمه الله اراد اطلاق
الاوصاف المميزة للاقسام عليها تحصيلا لها كما هو الشايع في امثال هذا المقام واما
ارادة تحصيل الاسامي كما توهم فمع كونه خلاف المقصود ليس بظاهر واما ثانيا
فلان دعوى كون ما ذكره من الاسامي وعدم كون جميع ما ذكره المصدر منها محكم
بل من الجايز ان يكون في اسامي هذه الاقسام اصطلاحان والمصدر رحمه الله اختار
الاخصر منهما على ما هو اللايق بشان كتابه ولا مشاحة في ذلك فتامل واما ثالثا
فلانا لو سلمنا عدم كون جميع ما ذكره المصدر من الاسامي فلا نسلم انها لا توافق
اللغة اذ اللغة لا تابى عن اطلاق الوصف على الموصوف بل اللازم انها لا توافق
الاصطلاح وليس في ذلك ما يؤاخذ به نظرا الى ما هو المقصود في المقام واما رابعا
فلان التصرف في امثال هذه الاسامي اذا شاع بين المؤلفين على ما اعترف
به فقد اصطلحوا في تجويز التصرف فيها على عدم كونها في درجة الاسامي المعتبرة
المتعارفة بل اصطلحوا على انها ليست من الاسامي وذلك ايضا مما لا مشاحة
فيه على انهم ربما جوزوا تقييد الاسامي المتعارفة ايضا كان يقال في مثل لهب وابي
الفتح ابو النار وابو التقية يفعلون فيها ذلك باعتبار سابقة الحال والاصل قال الفتح
وفيه انه يجوز ان قوله كقولهم لابي بكر يا ابا الفضل وفيه نظر اما اولا فلانه لا مشاحة
في اخذ هذه الالفاظ باعتبار اللغة في تقييد معانيها الاصطلاحية المعتبرة في
التسمية ثم جعل ذكرها كذلك تنبيها على ظهور وجه التسمية وقوة المناسبة
واما ثانيا فلان مبنى عدم كثرة التصرف في الاسامي المعتبرة كذا بصريح وافك
قبيح فان وقوع ذلك في نحو الكني نادر جدا على ما اشرنا اليه وايراده لاسم الصديق

ابو الثقب

رضي الله تعالى عنه على هذا الوجه من قبايح مذهبه الفاسد وكانه زعم ان في ذلك ما يفيد
التحقير والاهانة وقد وفيناه حقه قبيل هذا بما لامزيد عليه قوله وهو ان يستقل
اي في الدلالة وذلك لكون معناه مستقلا في الملاحظة الخ اراد بالدلالة مطلق الوضعية
من الدلالات الثلث فيشمل الفعل التام الدال بالاستقلال على الحدث تضمنا بخلاف
الفعل الناقص كان واخواتها بل الافعال الناقصة المسماة عندهم بالكلمات
الوجودية داخلة في تعريف الادوات فان دلالتها على الزمان ليست تضمنية كما
توهم بل الزمان مدلول مطابقي لهيئاتها على ما اطبقوا عليه واوضحه بان زيدا
في قولنا زيد قايم دال على الذات المشخص وليس الذات مدلولا تضمنيا لمجموع قولنا
زيد قايم بل هو مدلول مطابقي لجزء ذلك المجموع وكلام الفاضل المحشي في بيان
الدلالة بالهيئة صريح في ذلك ومن هنا اورد بعضهم الشك بان الافعال مركبات
لدلالات جزء ها على جزء المعنى فاجيب الجواب بالمراد بالاجزاء هنا الاجزاء المرتبة
في السمع واجزاء الافعال ليست كذلك واراد بقوله باستقلال المعنى في الملاحظة
كونه ملحوظا مقصودا بالذات لا بتبعية الغير بان يكون كالمرآة لملاحظة ذلك
الغير كما في الادوات على ما اشار اليه بقوله غير ملحوظ بالتبع وذلك لاينافي
كون ملاحظة حقيقة على التفصيل موقوفة على امر آخر كما في المعاني المستقلة
النظرية كالعقل والنفس وليس حاصل معنى استقلال المعنى ان لايكون لملاحظته
واسطة في العروض والا لكانت معاني الادوات المقصودة بالتبع مستقلة
ضرورة كونها معروضة للملاحظة بلا واسطة في العروض اذ ليست الملاحظة
العارضة لها عارضة لغيرها اولا وحقيقة ولها ثانيا ومجازا حتى يكون
الغير واسطة في العروض لها على ما سبق في مثال السفينة والراكب بل التحقيق
ان معاني الالفاظ كلها ملحوظة على الحقيقة وقد صرح به بعض الافاضل هنا

الآن

الآن منها ما هو ملحوظ لذاته ومنها ما هو ملحوظ لغيره ليكون آلة لتعرفه
على ما فصل في محله قال الفتح وحاصله ان لايكون لملاحظته واسطة في
العروض الخ قد عرفت ما فيه من الفساد قال الفتح خرجت الكلمات الوجودية
الى قوله لاستقلال معناها التضمني وهو الزمان الى آخره قد عرفت ان
المراد بالآلة اعم من المطابقة وان دلالة الكلمات الوجودية بهيئتها
على الزمان ليست تضمنية وباقي كلامه كما ترى قوله المراد بالدلالة بهيئته
ان يكون نوع تلك الهيئة موضوعا للزمان الخ اقول المراد بالدلالة على الزمان
الدلالة الاولية اي بلا واسطة كما هو المتبادر على ما اشار اليه الفاضل الرومي
في حاشيته شرح المطالع فيخرج اسماء الافعال لكونها دالة على الافعال اولا على ما
يجيء وعلى الزمان بواسطتها ثانيا وان استروح فيه الشريف العلامة في بعض
تعليقاته والمراد بالهيئة على ما صرح به شارح القطاس وغيره الهيئة الآلة
في الجملة سواء كانت بتمامها كما في لغة العرب وببعض حركاتها وسكناتها كما في
لغة غير العرب كقولهم خوذ بمعنى اكل وخوذ بمعنى كل اذا تفاوت بينهما
الا بسكون الذال في الاول وحركتها في الثاني او بكونها زائدة وناقصة كما قولهم
زد بمعنى ضرب وزدن بمعنى يضرب او بكونها مع المادة لا بمجرد كونها مادة بل
بحيثية كونها مادة مخصوصة مقارنة للقرينة بان يكون القرينة مع
الخصوص معها كاللام الدال على الحال والسين الدال على الاستقبال مع لفظ
المضارع وذلك كما في قول العجم آمد بمعنى جاء وآيد بمعنى يجيء فلا يخرج شيء
من هذه الافعال عن الكلمة على ان الذي اشار اليه الشريف العلامة في دفع
الايراد بآيد وآمد انه لايضر خروج قليل من لغة غير العرب عنها اما بناء
على ان مباحث الالفاظ ليست من قواعد اللغة حتى يكون تعميم النظر معتبرا

فيها واما باقي الاهتمام ببيان لغة العرب اكثر بالنظر الى زماننا فلا يضر
خروج نادر من غيرها وقد اشار اليه الشيخ في الاشارات على ما نقلناه في اول
بحث الدلالة والمراد بالنوع في قوله نوع تلك الهيئة المغايرة لغيرها من الهيئات نوع الهيئة
الداخلة معها تحت الفعل المطلق كنوع استفعل ونوع افتعل وغيرها مما هو لاحق
معلوم مما علي ما اشار اليه بقوله هيئة نصر والمراد بدلالة نوع الهيئة دلالة افراد فعل ونوع الهيئة
بقرينة الاضافة كما يقال نوع الانسان هو درك الكليات ولا يتبادر من هذا الا الافراد
والقول بان المتبادر من نوع الهيئة بالدلالة هو المفهوم المشترك بين الهيئات من
قصور التحصيل وقوله ان يكون نوع تلك الهيئة موضوعا الخ يشمل الافعال المنسلخة وصيغ
العقود لكون نوع هيئاتها موضوعا للزمان والمراد بالزمان مطلق الزمان على ما سيجيء
قال الفتح يتبادر من الدال على احد الازمنة هو المفهوم الكلي المشترك الخ اقول
قد بينا ان المتبادر من دلالة النوع المضاف الى الهيئة دلالة افراد الانواع المختلفة لا
دلالة المفهوم الكلي المشترك كما زعم ولعمري قد ظن هذا الفضول بذلك الفاضل
ما لا يظنه العاقل بالعاقل وقوله كان المراد بالتصرف التصرف التام افرادا وتثنية الى
باطل اذ من افراد الكلمة ما لا يتصرف فيه تصرفا تاما على الوجه الذي زعم كامر الحاضر
بل الظاهر ان المراد بالتصرف بعض ما ذكره من التصرفات مع الارجاع التقديري
الى هيئة اخرى بلا واسطة بان يقدر اذ كان على تلك الهيئة فيعيد الى هذه الهيئة
على ما قرره ارباب الاشتقاق ومادة حجر ليست على هذا الوجه كما يخفى وما انفق
له من دعوى صحة الاكتفاء بهذا القيد قرمية بغير رام وما زعم بقوله اعلم ان القول
بالاستقلال هيئة الكلمة الخ من كون الافعال المنسلخة عن الزمان وصيغ
العقود خارجة حدود بما سبق من كونها داخلة باعتبار كون نوع هيئتها
موضوعا للزمان فاير اد النقض بها ودفعه تطويل خال عن التحصيل وما اورده

بقوله

زعم
بقوله وايضا ذلك القول منقوض الخ من دعوى خروج اسماء الافعال ليس شيء لما
من تسليم كونها كلمات وكون الاستقلال اعم من استقلال هيئة اللفظ او هيئة مرادفه
اذ لا مرادفة بين اسماء الافعال ومسمياتها كيف وذلك يستلزم كون الشيء دالا
على نفسه بل لانها اسماء خارجة عن الكلمة بما ذكرنا من كون المراد بالدلالة الدلالة
الاولية ومسمياتها الفاظ الافعال على ما اطبقوا عليه لا معاني الافعال بعينها
كما توهمه فهيهات يدل على لفظ بعد ودونك يدل على لفظ خذ وعليك يدل على لفظ
الزم كما يظهر من عنوان قولهم اسماء الافعال وتلك الالفاظ المدلولة تدل على المعاني
الفعلية كما في اسم المصدر والمصدر ومن كون مسمياتها ومدلولاتها الفاظ الافعال
يستبان فساد تعليله بان المناسب للنظر المنطقي هو المعاني فافهم على ان ذلك التعليل
فاسد من وجه آخر وهو ان كون المعاني مناسبة للنظر انما هو في قواعد اللغة ومباحث
الالفاظ ليست من قواعده على ما سبق وما اشار اليه في تضعيف الاستشهاد بالدوران
في دلالة الهيئة فاسد فان الدوران هو ان اختلاف الهيئة يوجب اختلاف الزمان
واتفاقها يوجب اتفاقه فليس ذلك الا لكون الهيئة دالة على الزمان وما اشار اليه
الى وروده في تضعيف الاستشهاد به ايراد مشهور وهو ان آيد وآمد في لغة العجم
متفقان في الهيئة مع اختلافهما في الزمان وذلك يخل في الدوران وقد ذكرنا قبيل هذا
ما يستبان منه الجواب عنه على ان الدوران على ما قرروه هو ترتب الشيء على ما له صلوح
العلية انما ترتبا دائما كترتب الموت على الذبح او اكثريا كترتب اسهال الصفراء على
شرب السقمونيا ومن الجائز ان يكون ما نحن فيه من القسم الثاني فلا يضر فيه عدم
الترتب بحسب النادر كما هو ظاهر وباقي كلامه مصروف بادني عناية بل هو من قبيل بناء
الفاسد على الفاسد قوله وقيد الدلالة بالهيئة مغن عن قيد التعيين في الزمان الخ اراد
ان قيد الدلالة بالهيئة على الوجه المذكور يفيد ما يفيده تعيين الزمان بانه احد الازمنة

الثلثة وايضا يندمج ما يفيده قيد الاقتران على الوجه الذي ذكره الادباء وذلك لان مرادهم
بالتقييد اخراج الاسماء الدالة على الزمان كلفظ الزمان والصبوح والمتعتق والامس
وهي خارجة بما ذكر من دلالة الهيئة بالوضع لكونها دالة على الزمان بجواهرها
المعروضة لهيئاتها ووضعها على الوجه المذكور قال الفتح وقد عرفت انه لا حاجة
اليه بل يجوز حمله على مدخلية الهيئة الخ اقول قد عرفت ما فيه من الفساد على ان
الذي زعم هناك غير ما ذكره هنا على ما لا يخفى على الناظر فيهما وفساد باق
كلامه ايضا ظاهر مما سبق قوله يدخل فيها الكلمات الوجودية كان الناقصة
واخواتها الى آخره اى تدخل الكلمات الوجودية في الادوات لعدم استقلال معانيها
وهي تشارك الافعال التامة في كون هيئاتها موضوعة للزمان وتفارقها
بعدم استقلال المعنى كان الادوات تشارك الاسماء في عدم كون هيئاتها
موضوعة للزمان وتفارقها بعدم استقلال المعنى فنسبتها كنسبتها لكون مشاركتها
كمشاركتها ومفارقتها كمفارقتها على ما اشار اليه الشيخ في الفصل الرابع من
المقالة الاولى من الفن الثالث من الجملة الاولى من كتاب الشفاء واطلاق
الكلمات عليهما من قبيل مجاز التشبيه قال الفتح لا يخفى ان ادخالها في
الادوات يوجب انتقاض التعريفات الخ هذا مبني على زعم سابق في حاشية
قول الفاضل المحشي ان استقل الخ وقد عرفت بطلانه باوضح بيان وما اورده
من كونه خلاف مختار المصنف لا يفيد بعد كون قوله كلامه هنا صريحا في ذلك على ما
اشار اليه الشارح المحقق قوله فان كان الناقصة مثلا الاقتران على الكون في نفسه الخ
كون الشئ وجوده اما في نفسه كوجود البياض في نفسه واما لغيره كوجود البياض
للجسم وهو الوجود الرابطي النسبتي ومعنى كان التامة من الاقتران كما ان معنى
الناقصة من الثاني واراد بقوله بل على كون الشئ شيئا لم يذكر ان كان الناقصة

الوجود اثنان

تدل

تدل على كون الشئ شيئا لم يذكر بذكر كان ولم يؤخذ داخلا في مفهومها سواء
ذكر قبل ذكرها نحو فقيرا كنت او بعده نحو كنت عالما بخلاف كان التامة وسائر
الافعال التامة كقام وقعد فاندفع ما توهمه الفتح هنا من الايراد بقوله فقيرا
كنت بناء على حمل عدم الذكر على كون ذكر الشئ متاخرا عن ذكر كان والمراد بالمعنى
المنتظر في قوله بمعنى منتظر المسئلة المحكوم به ولذا ادخل عليه الباء وكونه منتظرا
انما هو نظرا الى رتبته مع عدم كونه مذكورا بذكر كان واخواتها الرابطة بالنسبة
على ما سبقت الاشارة اليه فلا ينافي كون تعقل تلك النسبة مؤخرا عن تعقله
كما هو شان النسبة والمنتسبين واليه اشار بقوله لا يعقل الا بعد تعقل
ما هي نسبة بينهما ولفظة ما عبارة عن المنتسبين اي المحكوم عليه والمحكوم به
وكونها ناقصة انما هو لذلك الانتظار وهذا هو المراد بقول شارح المطالع
انما لا تفيد فائدة تامة لمرفوعاتها قوله فلا يصح افرادها لان يوضع او
يحمل او يبتدا بهما او يخبر الخ اراد انه لا يصح جعل شئ من القبيلين وحده
مخبرا به ومخبرا عنه لنقصهما لكن اذا ضم اليهما ما يتتم فحينئذ يصح ذلك
مع المتمم كقولنا الحمار لا انسان وزيد في الدار وزيد كان ابوه قائما وليس
الناقص كالكامل فيكون الاستثناء منقطعا ولذا اوضحه بقوله فيصح الخ
فلا يرد انه يلزم من الاستثناء صحة الاخبار عنها او بها وحدها عند ضم الضميمة
وقوله ومن لم يجد ذلك فليتهم وجدانه تعريض بالشيخ ابن ابي اسحق البتربزي
حيث نازع في كون معنى نحو في وعلى مرآة للاحظة الغير في مجلس بعض الاجلة وكتب في ذلك رسالة قال الفتح وح لا يناسب الاستثناء المتصل وليس كذلك على
ما بيناه من كون الاستثناء منقطعا وكون المراد انها عند اقتران الضميمة يصح
ان يخبر عنها وبها مع الضميمة لا وحدها ويعلم من هذا عدم استقامة

ان بقوله الا ان يقال الخ هذا ناش عن توهم الاستثناء

ما زعمه من الانتقال الفاسد من عدم المناسبة الى عدم الاستقامة واما ما اورده في
آخر كلامه بقوله اذ الظاهر ان غير ليس باداة بل هو اسم الخ فمع كونه مأخوذا
من كلام الشارح المحقق باطل من وجوه اما اولا فلان كون غير اسما عند المنطقيين
غير واقع وكونه اسما عند الادباء غير مفيد اذ هو من باب اختلاف الاصطلاحين
بناء على اختلاف النظرين على ما صرح به العلامة وجرى عليه الشيخ
في مواضع عديدة من تصانيفه وكون نظر المنطقي مصروفا الى جانب المعنى
جعلوه مع مدخوله امرا واحدا مفردا واليه اشار الشيخ في الاشارات
في مباحث العدول والتحصيل حيث قال المركب من حرف السلب وغيره كأن
تقول زيد هو غير بصير ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه وبالجملة ان يجعل
الغير مع البصر ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الحرف جزءا من
من المحمول انتهى نعم هو انسب بالاسماء عندهم كما ان ليس انسب بالافعال ولذا
قال بهمنيار في التحصيل ولفظة ليس اد على السلب ولفظة غير اد على العدول واما
ثانيا فلان المعتبر في الصناعة فيما هذا ذلك انما هو الحقيقة الاصطلاحية على ما
سيجيء بيانها واستعمال غير في هذا المعنى بعد نقل لاينافي استعمالها فيما وضع له
بالوضع الاول ايضا كما في الصلوة وغيرها على ما حققوه في محله فلا وجه لاعتبار
الحقيقة اللغوية وبناء المناقشة في التمثيل عليه كما انه لا وجه لقوله كما هو المشهور
على ما مر مرارا على ان الفاضل المحشي ناقل كما اشار اليه بقوله هذا كلام
الشيخ الخ فلا يطلب منه الا تصحيح النقل على ما هو قانون البحث والحاصل
ان التمثيل بغير هنا تمثيل صحيح لا مجال للمناقشة فيه كما توهم فتأمل قوله
تقسيم آخر لمطلق المفرد الخ فيه مخالفة لصاحب الشمسية حيث خصص هذا
التقسيم بالاسم نظرا الى ان نظر المنطق مصروف الى الكليات التي هي الاسماء اذ هي

المعتبرة

المعتبرة في الجنس والفصل وغيرهما بخلاف غيرها من الكليات كالافعال وفيه موافقة
لصاحب المطالع حيث اخذ التقسيم لمطلق المفرد بناء على ان اكثر هذه
الاقسام جارية في الكلمات والادوات وان التعميم بقواعد الفن انسب
والاول ليس بضعيف كل الضعف لما قيل من انه انما خصصه بالاسم لان التعميم
يوجب كون الادوات مسماة بالعلم بحسب الشخص اذ لا يلزم من جريان الانقسام في
مطلق المفرد جريانه في كل قسم منه على ما سبق في تقسيم العلم الى البديهي
والنظري فلا يلزم بتعميم التقسيم كون الاداة من الاعلام ولما زعم الفتح
من ان وجه التخصيص هو العجز والغفلة وتحصيل معنى عبارة المتقدمين
فان هذا الظن منه في حق مثل الكاتبي من قبيل قياس النفس ولهذا قال
الشريف العلامة في حواشي شرح الشمسية من ان معاني الادوات والافعال
لا تتصف بالكلية والجزئية بحيث تصلح ان يحكم عليها بهما او بغيرهما الا بضرب
من التأويل بل لما ذكرنا من ان النظر المنطقي مصروف الى الكلية المعتبرة لمعنى
الاسم ولا يخفى ان كون التعميم انسب بقواعد الفن انما هو بقدر الاحتياج في
الفن على ان كون هذه المباحث من قواعد الفن غير ظاهر قوله ان اتحد معناه
اي بالعدد بمعنى ان لا يكون له معنيان الى آخر الواحد بالعدد هو المقابل للكثير
بالعدد ولذا فسر به الاتحاد هنا والمراد بقوله ان لا يكون له معنيان على ما
افاده الشارح المحقق في شرحه هو كون المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا
كثرة فيه الا باعتبار افراده دون نفسه فالمعنى من حيث انه قيس اليه اللفظ
المفرد واحد لا تعدد فيه الا بحسب الافراد وان كان بالنظر الى تعدد الوضع له
مشاركا في ذلك اللفظ فلا يرد عليه المشتركات من العلم والمتواطئ و
المشكك اذ لا تعدد في معانيها الا باعتبار تعدد الوضع وكونها اعلاما

ومتواطات ومشككات انما هو باعتبار ان الفاظها مقيسة الى المعنى الواحد
وهي بهذا الوجه داخلة فيما اتحد معناه ولا ينافي ذلك كونها باعتبار آخر
داخلة فيما تعدد معناه ولا يأبى عن هذا التوجيه ما سيجيئ في كلامه من كون
معاني الضمائر واسماء الاشارة متعددة مع كون الوضع فيها واحدا و
كون الوضع واحدا لا يوجب كون المعنى المقيس اليه واحدا حتى يكون قوله
بكون وضعها واحدا اخروجا عن المقسم آبيا عن هذا التوجيه كما توهمه
الفتح قال الفتح يرد عليه انه يخرج على هذا الاعلام المشتركة الخ قد عرفت
انها داخلة من حيث كونها اعلاما ومتواطات ومشككات وان كانت خارجة
باعتبار انها مشتركات كثير المعنى ولا يخفى عليك ان الحق تأخير هذا البحث
الى ما يجيئ في آخر كلام الفاضل المحشي من الاشارة اليه والمبادرة هذا
المحشي الى ايراده هنا بسبب الغفلة عما يأتي من الاشارة اليه بادرنا الى دفعه
قيل هذا اضطرارا قال الفتح ثم ينبغي انه اذا كان المراد بالمعنى هو المعنى
الحقيقي الخ هذا الكلام مأخوذ من كلام بعض الافاضل في حواشي شرح الشمسية
وجوابه انما نختار الشق الثاني وما اورده من اللفظ باعتبار المعنى المجازي
المشخص مما لا يعتنى به لانه لقلة الاحتياج اليه فكأنه بمنزلة المعدوم والزائد
اسقاطه في التأليفات على انه داخل في بعض الاقسام ولو باعتبار عدم كونه مجازا
او مشخص المعنى واما اللفظ باعتبار معناه المجازي الكلي فنقول انه متواطي
او مشكك وان كان مهجورا في الاعتبار فلا يضر دخوله في هذا المقسم بهذا
الوجه على ما سيظهر وما زعم من دخول اللفظ باعتبار المعنيين المجازيين في كثير المعنى
مع خروجه من اقسامه الخ ليس بشئ اذ المعنيان المجازيان لا يعتبر اللفظ بالقياس اليهما
حتى يلزم خروجهما عن اقسام كثير المعنى بل انما يعتبر اللفظ بالقياس الى احدهما مع الحقيقة

من

من غير تعيين فيكونان داخلين في الاقسام فقوله وكلاهما باطلان مسلم وغير
مفيد اذ هناك احتمال ثالث على ما بيناه قوله فان قيل الضمائر واسماء الاشارات
الخ اقتصر عليهما لكفايتهما فيما هو المطلوب من الايراد ويعلم بالمقايسة عليهما
حكم ما يوافقهما في كونه موضوعا لكل واحد من الجزئيات بملاحظة الامر المطلق
العام اي بالوضع العام وهي الموصولات والمعرفات بلام العهد الخارجي والحضوري
والمضافات الى المعارف اضافة العهد الخارجي وحاصل السؤال انها لما كانت
موضوعة بوضع واحد لكل واحد من الجزئيات كانت معانيها متشخصة
باعتبار ذلك الوضع فيلزم دخولها في تعريف العلم مع انها ليست باعلام وحاصل
الجواب ان كونها موضوعة بوضع واحد عام لكل واحد من الجزئيات انما هو
باعتبار جميعها فرادى لا بعضها فهو من قبيل ما تعدد معناه فيكون خارجا عن
تعريف العلم بل خارجا عن هذا التقسيم وداخلا في التقسيم الثاني ولا يخفى عليك
على انها على هذا التوجيه تكون داخلة في المشترك بناء على الاكتفاء بالتعدد
الاعتباري في الوضع مع كون الموضوع له متعددا حقيقة على ما سيظهر وفي عبارته
الآتية في بيان المشترك ايماء على ذلك وطالما كان كونها مشتركات غير معهود
بينهم وكان الظاهر توجيه كلام المصنف على وفق مذهبه قال والاولى في
الجواب ان يقال الخ قال الفتح مع انها ليست مشتركات لعدم تعدد الوضع فيها الخ
قد اشرنا الى ان الوضع فيها وان كان واحدا الا ان كون الجزئيات موضوعا لها
انما هو بحسب تخصيصها فرادى فيتعدد فيها الوضع باعتبارها وضع له فتكون
من المشتركات وان لم يعهد بينهم كما سبق وما زعمه من انها بالقياس الى واحد
واحد من معانيها تدخل فيما اتحد معناه الخ باطل اذ المعتبر فيها على ما صرح به
بعض الافاضل هو تعدد المعنى وقيامها اليه على ما هو مقتضى هذا النحو من الوضع

وهو المتعالي

من كون الموضوع له كل واحد واحد من الجزئيات فلا اعتبار بقياسها الى واحد معين
حتى يلزم ما توهمه وما اورده بقوله واما الجواب الذي اشار اليه الخ من قبيل بناء
الفاسد على الفاسد قوله ان تساوي افراده اي في صدق هذا المعنى عليها
اراد بذلك على ما ذكره بعض الافاضل ان تكون تلك الافراد متساوية في صدق
المعنى عليها واتحاده معها بان لا يكون هذا المعنى في صدقه عليها ما يقع فيه
الاختلاف كالانسان فان افراده ليست مختلفة باحد الوجهين الآتيين في
كونها انسانا وان كانت مختلفة ومتفاوتة في العوارض كالعلم والجهل والابوة
والبنوة فلا يرد ما اورد من انه لا شك ان بعض افراد الانسان علة لبعض
آخر منها واولى منه ايضا فيدخل في المشكك مع كونه متواطيا وايضا لا يرد ما
اورده الشارح المحقق من ان بعض افراد الانسان كبينا عم اكثر واكمل
بحسب الآثار والخواص الانسانية كالادراك قال الفتح الظاهر ان معنى التساوي
في صدق معنى الكلي ان لا يكون لصدقه على تلك الافراد مدخل الخ بيان التساوي
والتفاوت على هذا الوجه غلط ناشئ عن الشك في معنى التشكيك
وعن اشتباه ما فيه الاختلاف بما به الاختلاف وما شيء عم انتفاعه
بهذا البيان مندفع بما ذكرنا قبيل هذا وقال الفاضل المحشي في حواشي
شرح التجريد الفردان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية
الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى منوعها والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى
معروضيهما كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد انتهى
قال الفتح وههنا بحث وهو انه اراد تساوي الافراد وتفاوتها في صدق
المعنى الخ قلنا اراد ما ذكره بعض الافاضل في توجيه هذا المقام من كون

تساوي

تساوي الافراد وتفاوتها في صدق المعنى عليها تساويا وتفاوتا معتبرا فيما يقع
الصدق فيه من الخارج والذهن اذ لا معنى لصدق المعنى في ظرف واعتبار
تساوي ذلك الصدق او تفاوته في ظرف آخر فالصدق ان كان في الخارج كان
التساوي والتفاوت معتبرين في الخارج وان في الذهن ففي الذهن سواء
كان بحسب الفرض او بحسب نفس الامر فيندرج الكليات الفرضية في احد القسمين المذكورين
الخ ولا حاجة الى ما تحمل فيه فيما يأتي من الجواب بالوجوه الثلثة قوله لكن يقدح من
ذلك ان الاشدية الخ حاصله ان المغايرة بالاعتبار اذا كان معتبرا فالاشدية بمعنى
الاكثرية الآثار ايضا مغايرا اعتبارا مع الاولوية فكان على المصنف ان يجعله قسما
برأسه وللتشكيك عندهم قسم آخر اشار اليه الشيخ في قاطيغورياس الشفا وتكلم
فيه الفاضل المحشي في حواشي التجريد وهو التفاوت بالزيادة والنقصان كالخط بالنسبة
الى الطويل والقصير والمتوسط لكن لم يتعرض له هنا لقلة جدواه قوله ومجاز في
المنقول اليه ولا ينافيه كونه مشتهرا فيه اذ لا يستغني عن القرينة وبه يفترق عن
اقسام المنقول ولا يشترط فيه الاشتهار عندهم وما زعمه الفتح من اشتراط الاشتهار
موجب للاختلال لان اللفظ المعروض للحقيقة والمجاز قبل وجود الاشتهار يخرج
عن هذا التقسيم ولا يدخل في التقسيم السابق لتعدد معناه مع انه داخل في
المقسم الذي هو اللفظ الموضوع وهذا خبط شنيع قوله ولا يخفى ان المشترك
الخ اقتصر عليه لكفايته فيما هو المقصود وهو اظهار سبب جعل التقسيم مستلزما
فلا يرد عليه ما توهمه الفتح قوله لا يقال الصورة الخيالية الخ حاصل السؤال على ما في
بعض الحواشي ان صورة البيضة المعينة في الخيال وصورة الانسان في خيال الطفل
وصورة الشبح في خيال ضعيف البصر كل واحدة منها صورة جزئية لامر جزئي
في قوة جسمانية لا في العقل فيجب ان لا يجوز العقل صدق شيء منها على كثيرين

وانطباقه عليها مع ان العقل يجوز صدق كل واحدة منها على كثيرين على التفصيل المذكور
وحاصل الجواب بان تجويز العقل صدق شئ منها على كثيرين باطل قال الفتح تلخيصه
ان بعض الجزئيات يمكن حكم العقل بجواز صدقه على كثيرين الى قوله وتلخيص الجواب
الخ توهم ان مادة السؤال هو ذو الصورة من البيضة والشيخ والام وان مدار
الجواب هو التفرقة بين الصدق على كثيرين بدلا والصدق عليها اجتماعا وكون
المعتبر في الكلية هو الثاني دون الاول توهم فاحش على ما يظهر مما سبق من توجيه
السؤال والجواب كيف وقول الفاضل المحشي الصورة الخيالية من البيضة الخ وايضا قوله
فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية وكذا قوله في الجواب تلك البيضة الخيالية وقوله
فليس له تجويز تلك الصورة الخيالية الخ ينادي ببطلان هذا التوهم
قوله وجعل ذلك احد قسمي الفرد المنتشر والقسم الآخر هو الطبيعة الكلية المقيدة
بوحدة تأكد لولات اسماء الاجناس عند جماعة بخلاف صورة الام في هذه الصورة
فانها ليست مقيدة بأمر تابل بالام المعينة وهي ام الطفل فلا وجه لما زعمه
جمال الدين الشيرازي من ان التردد في ان القسم الآخر هو ماذا قوله ولا في الثاني
الا التباين الخ اراد ان في الثاني التباين اذا لم يكن الجزئي جزئيا لذلك الكلي
كزيد ومفهوم الحمار وفيه العموم المطلق اذا كان جزئيا له سواء كان ذلك
الكلي منحصرا فيه كمفهوم واجب الوجود ومفهوم الشمس ولم يكن كذلك كمفهوم
الانسان فان الكلي بما هو كلي اعم مطلقا من كل واحد من جزئياته وان كان
المتحقق منها جزئيا واحدا واما عدم كونه اعم من حيث انه منحصر فلانا نجد
ذلك اذ هو بهذا الاعتبار جزئي كمفهوم الانسان من حيث انه متشخص بتشخص
زيد فانه بهذا الاعتبار عين زيد لا كلي صادق عليه وعلى غيره هكذا احققه
بعض المحققين ولم يظهر كون ما زعمه الفتح هنا من المناقشة ثم اظهار الصواب

خطاء

خطاء صريحا على ما لا يخفى قوله وما قيل من انه لا تصادق في الجزئيات الخ قاله الشريف
العلامة في حواشي شرح الرسالة الشمسية قوله يكاد ان يكونا متصادقين الخ
تعريض ببعض من عارضه من علماء زمانه قوله فربما كان نقيضا المتساويين
مما لا فرد له بحسب نفس الامر الخ اراد ان كون هذه القاعدة عامة شاملة لجميع نقايض
المفهومات الشاملة وغير الشاملة على ما هو مقتضى القواعد تقتضي عموم جريان هذا
الدليل في جميع موادها مع انه ليس كذلك اذ الجريان موقوف على كون نقيضي المتساويين
مما لا فرد له فرد في نفس الامر على ما ظهر من بيان الشكل فلا يجري في نقايض المفهومات
الشاملة فانه اذا قيل بعض اللاشئ ليس بلاممكن يستلزم بعض اللاشئ ممكن
يرد المنع المذكور ولا وجه لجعل هذا الكلام اشارة الى نقض اجمالي ولا الى
معارضة كما توهم اما الاول فلان الجواب الاول تخصيص للدعوى وتخصيص
للمدعى ومدار النقض الاجمالي ايضا ذلك التخصيص فلا يكون الجواب في المقابلة
واما الثاني فلان المعارضة اما بالمثل او لا سبيل الى الاول لاستلزامه تسليم الدليل
مع ان المنع المشار اليه بالشكل المذكور منع له واما الثاني فلا سبيل اليه ايضا للوقوف
على دليل آخر غير هذا الدليل لانتفاء بين لا يحتاج الى بيان قوله وقد يجاب بان القضية
المذكورة الخ وهي كل لا انسان لا ناطق وحاصل الجواب انها في قوة السالبة
في عدم اقتضاء الموضوع على ما بيناه للمتأخرين على ما سيأتي وسالبتها في قوة
الموجبة في اقتضاء الموضوع وبذلك يتم الجواب للشمول قوله يرد عليه مثل ما سبق
الخ اي من منع استلزام السالبة المعدولة المحمول للموجبة المحصلة وعدم جريان هذا
الدليل في جميع المواد والجواب عن ذلك بتخصيص الدعوى بغير نقايض الامور الشاملة
او بان القضية اعني قولنا كل لا شئ لا جسم ليست بمعدولة المحمول بل هي سالبة
المحمول قوله وفيه نظير ما مر سؤالا وجوابا الخ اما ما فيه من نظير السؤال على ما

ذكره بعض الافاضل فهو ان يقال لانسلم انه حيث لايصدق عين احدهما يصدق نقيضه لم لايجوز ان يكون ذلك الموضوع الغير الصادق عليه عين احدهما معدوما فلا يصدق عليه نقيضه ايضا كما هو شأن المعدوم فاذا قلتم فيما اذا كان احدهما في النسبة من المفهومات الشاملة كالشئ والاحيوان انه يصدق اللاشئ على اللاحيوان الذي ليس بشئ منعنا ذلك وقلنا انه ما ليس بشئ فهو معدوم قطعا فكما لايصدق عليه الشئ لايصدق عليه اللاشئ ايضا واما ما فيه من نظير الجواب فهو تخصيص الدعوى والمدعى بغير نقائض المفهومات الشاملة على ما سبق والقول بان المراد بالنقيض هنا هو النقيض بمعنى السالبة كما في سالبة المحمول لابمعنى العدول كما في معدولة المحمول الخ يستلزم عدم صدق عين احدهما على شئ صدق نقيضه عليه كما لايخفى على من انصف **قال الفتح** غاية توجيه السؤال ان يقال ان القاعدة الخ ارتكاب هذا التوجيه من سخف النظر وما اورده عقيبه من بناء الفاسد على الفاسد على ما يظهر مما سبق من التوجيه **قوله** وفيه نظر الخ اى وفي كون التباين الجزئي جنسا متحصلا باحد النوعين نظر **قوله** والقول بان الاجتماع خارج عنه وقيد له ركيك الخ وذلك لانه كما لايتأتى بدون التفارق لايتأتى بدون الاجتماع ايضا فكونه عبارة عن التفارق المقيد بالاجتماع دون عكسه ترجيح بلا مرجح نظيره اعتبار العموم في النكرات الواقعة في حيز النفي دفعا للترجيح من غير مرجح اذ لايخفى انه اذا كان عبارة عن مجموع التفارق والاجتماع لايلزم ذلك فهو الاقوى والاولى بالاعتبار **قال الفتح** ثم قوله والقول بان الاجتماع خارج الخ ممنوع الخ لايخفى عليك ان هذا الكلام مبني على كون الفاضل المحشي مدعيا للبطلان وليس كذلك بل انما يدعي الركاكة والضعف فمقابلته بهذا الكلام ركيك بل باطل **قوله**

هو

وكون

وكون التباين الجزئي من النسب لايقدح الخ وجه عدم القدح ان كون التفارق في الجملة من النسب يقتضي عدم صدقه على نسبة اخرى هي العموم من وجه وهو لايستلزم صدق المتفارقين في الجملة على الاعم والاخص من وجه **قوله** بمثل ما مر من الدليل الخ بان يقال لانسلم صدق كل من العينين بدون الاخر فنقيضهما كذلك اذ حيث لا يصدق عين احدهما يصدق نقيضه وانما لم يتعرض لوجود الشك هنا لان الدليل هنا لما كان مثل الدليل الاول سهل افهامه ووجود الشك المذكور عليه ايضا **قال الفتح** يتوجه ههنا السؤال المذكور بان يقال لانسلم صدق احد المتباينين بدون الاخر الخ اقول هذا كلام ناشئ عن الغفلة عن تفسير الفاضل المحشي للتفارق الكلي بقوله وهو ان لايصدق واحد منهما على شئ مما صدق عليه الآخر فان هذا القول صريح في لزوم صدق كل من المتباينين على افراده التي هي فرض كونه كليا بالنظر اليها ويؤيده ما صرح به الشريف العلامة من ان اللاشئ واللاممكن بالامكان العام مفهومان وليس بينهما شئ من هذه النسب الاربع لعدم صدقهما على شئ اصلا وما زعمه هذا المحشي يستلزم كونهما متباينين لظهور انعقاد السالبتين اللتين هما مرجع التباين فيهما مع كون نقيضيهما وهما الشئ والممكن بالامكان العام متساويين على ما لايخفى **قوله** وليس بين نقيض الخ هذا رفع للايجاب الكلي والمعنى ليس بين جميع نقيض كل منهما ونقيض الآخر تباين كلي على ما هو مقتضى قواعد الفن وكذا الكلام في قوله الآتي وكذا بين نقيضي الاعم والاخص الخ **قوله** اذ قد علم انفا معنى الاخص الخ الظاهر انه بيان لما يصح كون التعريف لفظيا وهو كونه معلوما اشهر من المعرف وذلك لامدخل له في بيان العموم والخصوص مطلقا ان الاخص من الشئ

معنى الاخص

هو ان لا يكون صدقه على ذلك الشئ كليا والاخص بهذا المعنى يشمل الجزئي الحقيقي ايضا كما لا يخفى فاندفع ما اورده العصام من ان ما هنا غير ما هناك لكونه اشمل منه **قوله** فلا يرد انه تعريف الشئ بنفسه الخ وذلك لان مآل التعريف اللفظي هو ان هذا اللفظ موضوع لما وضع له ذلك اللفظ وليس في ذلك تعريف النفس وسيقوم فيه سوق النزاع في محله **قوله** وبهذا التعريف لا يكون الانسان من جزئيات الناطق الخ استدرك عليه الفنجي بانه يرد ايضا ان هذا التعريف لا يصدق على فرد الكلي المنحصر فيه بالنسبة اليه وهو استدراك مستدرك بل باطل اذ الكلي مطلقا بما هو كلي اعم من كل واحد من جزئياته على ما سبق وكل منها اخص منه بما هو جزئي سواء كانت معدومة او موجودة والانحصار لا ينافي ذلك كما لا يخفى على من له دربة في الفن **قوله** لا في قضية مطلقا الخ اي اعم من ان يكون موجبة كلية او جزئية والا لكان الاعم من الشئ جزئيا له فان الحيوان في قولنا بعض الحيوان انسان موضوع للانسان **قال الفنجي** الاولى ان يقال لا في قضية مطلقا الخ لا يخفى عليك ان اندراج الموضوع تحت المحمول لا يتصور الا في الموجبات واما في السوالب التي فيها يصح كون المباين موضوعا للمباين فكلا **قوله** ويظهر من كلامه ان ما سوى مسمى ح الخ وذلك لانه لو لم يكن ذلك داخلا لم يكن لتخصيص الخروج بالمسمى وجه بل كان ينبغي ان يعوض لخروج المساوي ايضا **قال الفنجي** يجوز ان يكون المراد باخراج مسمى ح في بيان الخ فيه بحث اما اولا فلان كون ذلك مرادا مبنيا في ما سبق من الايراد على هذا التعريف بخروج المساوي واما ثانيا فلان ما زعمه من التجويز لا ينافي ما ادعاه الفاضل من الظهور على ما سبق **قوله** اقول فيه بحث الخ اي في كون معنى الكلي هو المقول على كثيرين بناء على ما تقرر من اعتبار امكان فرض المقولية

بحث **قال الفنجي** انا لا نسلم بطلان دخول الكليات بالنسبة الى الامور المتباينة الخ هذا التهور وخرق للاجماع كيف ويلزم منه القول بكون الحمار كليا للانسان وذلك مما لا يظن الا على تقدير انحصار الانسان في هذا الشخص وليس كذلك والحاصل انه محال وباطل **قوله** ومن ههنا يندفع الخ اي ومن هذا البحث وكون المراد بالمقول ما يصلح للمقولية في نفس الامر ينكشف ان المنحصر في الخمس هي الكليات الموجودة افرادها في نفس الامر **قوله** وما يقال من ان الجزئي الحقيقي الخ قايله الشريف العلامة في حواشي شرح الرسالة الشمسية **قوله** قد علم ان الجنس مقول في جواب ما هو الخ هذا اشارة الى تصحيح ما يبتنى عليه هذا التقسيم بكون الجنس جوابا عن الماهية وعن بعض مشاركاتها وحاصله ان العلم بما سبق يستلزم العلم بذلك **قوله** واعلم انه لو قال الخ اي لو قال فان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم لكان احصر على ما هو المطلوب واللايق بشان الرسالة واظهر على ما هو اللايق بالافادة **قوله** اذ قيل ان الماهية تدل التزاما على الكلية الخ فلا بد ان يكون امرا كليا ليتاتى تلك الدلالة وتوضيحه ان المراد من الماهية هو الامر الكلي وليس ذلك مدلولا التزاميا للماهية حتى يكون معجورا كما توهم بل هو مما صدق على الماهية نعم يستلزم الدلالة الالتزامية على الكلية لعدم تصوره بدونها لكن بين هذا وبين المدلول الالتزامي فرق جلي قال الشريف العلامة في حواشي شرح التجريد الماهية تطلق على الامر الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية تدل على مفهوم الكلية التزاما انتهى وهو صريح فيما ذكرنا **قال الفنجي** الا ان الدلالة الالتزامية معجورة في التعريفات فكيف تفسر الماهية بالامر الكلي هذا هو صريح ناش عن اشتباه الامر الكلي بالكلية يظهر بالرجوع الى ما سبق من كلامنا وكلام الشريف العلامة **قوله** لا بد من قيد الاولية ليخرج الصنف اذ

اذ يصدق عليه انه ماهيته الخ بيان ذلك انه اراد بالمقصد رحمه الله بالماهية الامر الكلي
على ما بيّن واشار اليه الشارح المحقق والخلاف في ان الصنف ايضا امر كلي فلا بد
من التقييد بالاولية لاخراج وقوله ويمكن ان يراد بالماهية ماهيته ما تحته الخ
بتجويز لحمل الماهية على ما يكون في العرضية فيخرج الصنف لكونه عرضيا فلا حاجة الى القيد
المذكور فارتفع ما اورد هنا على الاحتمال الاول وبهذا التجويز قوله فان امر اذا
ثبت للعام والخاص كان ثبوته للعام اولياً الخ المراد بالثبوت الاتحاد بقرينة
كون الكلام في القول والحمل والا لتخالف الدليل والمدعى والمعنى انه اذا اتحد شيء
مع العام والخاص كان اتحاده مع العام اولاً ومع الخاص ثانياً مثلاً الجسم
مالم يصر انساناً ومتحداً معه فالاتحاد مع الثاني انما هو في ضمن الاتحاد مع الاول
ولا يتكرر الاتحاد في الثاني بان يصير جسماً بدون الحيوان ايضاً والا لصار جسماً
مرتين وهو باطل بتن فارتفع ما توهمه الفتح هنا من النظر على ما لا يخفى قوله قد انتهى
تحصله الخ اي التحصل المعتبر في نوعيته وهو لا ينافي تحصله المعتبر في هويته وشخصه
سواء كان التشخص داخلاً في هويته الشخصية كما هو التحقيق او خارجاً عنه قوله
وليس نوعاً حقيقياً اذ افراده مختلفة آه في لفظ الافراد اشعار بان المقصود ههنا
بيان النسبة بينهما باعتبار الافراد الحقيقية دون الحصص الاعتبارية الحاصلة
باعتبار الاضافة والتقييد كما ان المقصود من بيان النسب الاربع المذكورة كان ذلك
هكذا ذكره بعض المحققين واشار اليه الشارح المحقق في هذا المقام وكون
الحصص اعتبارية مما صرح به شارح التجريد في حاشيته شرحه وجرى عليه اهل
التحقيق هناك ويظهر منه ان كون كل كلي نوعاً حقيقياً بالقياس الى حصصه لا يقدح
في النسبة المذكورة كما توهمه الفتح وابتدع فيه بقول مخالف لمذهب العلماء والحكماء
خرين قوله لجواز ان يكون نوع بسيط الخ اي لجواز ان يوجد نوع بسيط

الجنس

لاجنس له سواء كان مركباً من امرين متساويين اولا وقوله يكون من الافعال الآتية
وقوله لاجنس له تفسير للبسيط فارتفع بعض ما توهم هنا قوله فظاهر عبارة المصنف
الخ فصحيحة والتقدير اذا عرفت ما سبق من التقسيمين ومفهوم القسمين فظاهر
عبارته من جعل الفصل المعرف مقسماً كما هو المناسب واخذ التميز عن مشاركات
الجنس ان ما لا جنس له لا فصل له والا لزم اعمال قسم وهو الفصل المميز في المشاركة
في الوجود كما في صورة تركيب الماهية من امرين متساويين بلا جنس واشار
بلفظ الظاهر الى انه يحتمل ان يكون المقسم الفصل المميز عن المشاركات في الجنس
دون الفصل المطلق المعرف فلا يندفع من ارتكاب الاستخدام في رجوع الضمير الى
المعرف الذي هو المطلق وقال الشارح المحقق والتعميم الذي اشار اليه هنا ظاهر
في انه لم يعتد بالتميز عن المشاركة الوجودي على ما يفهم من شرح الرسالة انتهى
قال الفتح فيه انه يحتمل ان يكون المقصود الخ وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان
الفاضل المحشي لم يدع حصر الاحتمال بل اشار بلفظ الظاهر الى وجود الاحتمال
الآخر في الكلام مع خفاء على ما بيناه فاراد ذلك الاحتمال عليه خارج عن قانون
الادب واما ثانياً فلان قوله على تقدير القول بامكان تركيب الماهية الخ ليس شيء
بل التحقيق على ما صرح به الشارح المحقق ان تميز الفصل عن المشاركة الوجودي
ليس مبنياً على التركيب من امرين متساويين كما زعمه كيف وقد صرحوا بان فصل الشيء ان اختص
بجنسه كالحساس للحيوان بالنسبة الى الجسم النامي صح انه تميز له عن ما عداه
مما شاركه في الوجود فتأمل واما ثالثاً فلان قوله فيكون تخصيص الكلام الخ
ليس على ما ينبغي اذ نظر الحكم الغير عام وتحقق الوجود لا يوجب التخصيص
وان نازع فيه الشريف العلامة في بعض تعليقاته وقرر ان ما ينبغي شمول
لمثل ذلك هو التعريفات وبه يظهر ضعف ما زعم هذا المحشي فيما يأتي بقوله

ولا في صحة التعريفين الخ قوله فالقرب والبعد يجري في هذا القسم الخ اي وان كان ذلك باعتبار ماهيتين ولا يقدح ذلك في تقسيم الفصل المطلق الى القريب والبعيد على ما اشار اليه الشريف العلامة في بعض تعليقاته وصرح به بعض الافاضل في هذا المقام والمراد بالماهيتين ماهية الجنس المركب من الامرين المتساويين والماهية التي هذا الجنس جنس لها فاحد الامرين المتساويين قريب لاحدهما وبعيد للاخر وما زعمه الفتح من انه يجب ذهاب الوهم الى كون الفصلين على نهج واحد وهم فاحش وعلى فرض وقوعه فلا يصلح سببا لتخصيص قواعد هذا الفن على ما لا يخفى قوله والا لكان الكلي جزء الجزء الخ اراد انه لو كان كل واحد من اجزاء الكل جزءا للجزئي لكان جميع اجزائه بحيث لا يشذ عنها شئ لذلك الجزء بالضرورة وجميع اجزاء الكل بالحيثية المذكورة عين الكل والهيئة الاجتماعية خارجة عارضة فيكون الكل جزءا للجزئي هذا تحقيق المقام فدع ما قيل او يقال قوله وهذا اولى من تعريفه الخ اي هذا التعريف اولى لان ذلك التعريف يحتاج في توجيهه الى التكلف لتخصيص المعرف بخاصة الانواع وجعل خاصة الجنس العالي كالمحايثة للجوهر داخلا في العرض العام بخلاف هذا التعريف قال الفتح فيه بحث لان الكلام في اقسام الكلي الخ في هذا البحث بحثا اولا فلان كون الكلام في اقسام الكلي بالقياس الى تمام ماهية الجزئيات بكونه عينها او داخله او خارجه كما هو المشهور لا يقتضي كون الخاصة الخارجة من التقسيم خاصة النوع فقط كما زعم اذ الخارج عن تمام الماهية اعم من ان يكون مختصا بها او بما يعمها وغيره كما ان الداخل فيه كذلك واما ثانيا فلان هذا الكلام مع كونه تخصيصا مستنكرا يوجب ان يكون الجنس الخارج من التقسيم جنس النوع وان يكون الاجناس البعيدة بالقياس الى ما تحتها خارجة عن الاجناس مع ان تسميتها بجنس الاجناس يقتضي كونها جنسا بالقياس

الجميع

الى جميع ما تحتها حين كونها جنسا للسافل كما لا يخفى نعم لو كان الكلام في اقسام الكلي بالقياس الى تمام ماهية الجزئيات بانه اما جنسها او عينها او فصلها او خاصتها او عرضها العام لكان لهذا الكلام وجه وهذا منشاء غلطه قوله فلا يكون التقسيم حقيقيا الخ اي لا تكون حقيقية بل متميزة الاقسام بالاعتبار لا طائل فيها وذلك لدخول الاعراض العامة لكل شئ في خواصه وعدم استقلال الخارج الى الخاصة والعرض العام في فائدة اذ لا يتبين بذلك كون الخاصة مختصة بامور دون العرض العام وهذا بخلاف سائر التقسيمات الاعتبارية فانها لا تخلو عن فائدة كتقسيم بعضهم التصور الى المطلق والمقيد والتصور مع الحكم فان من فائدته تصحيح اطلاق لفظ التصور على هذه الثلثة وفي قوله بل اعتبارية الخ ايماء الى ذلك قال الفتح فيه انه لا محذور في القسمة الاعتبارية الخ هذا توهم ناش عن الغفلة والعجز عن تحصيل معنى قول الفاضل المحشي بل اعتبارية الخ اذ فيه اشارة الى دفع ما توهم على ما بيناه قوله تساوق الوجود الخ المساوقة عندهم يستعمل فيما يتردد في انه هل هو مرادف او هو مساو ويجب التصدق قوله بحسب كلا وجوديه الخ اراد ان كون المقسم لازم الماهية الموجودة يوجب اعتبار الوجود في لازم الماهية ايضا فلا امتياز بينه وبين لازم الوجود الا باعتبار كلا الوجودين في الاول واحدهما في الثاني وكذلك في بيان حاصل التقسيم قوله يعني انها حيث وجدت كانت متصفة الخ هذا اشارة الى ان المعتبر في كون الشئ لازما للماهية هو كون ذلك الشئ بحيث اذا وجدت الماهية في الخارج والذهن كانت متصفة به اي تكون الماهية في الخارج والذهن بحيث يصح انتزاع ذلك الشئ عنها وليس المعتبر كون ذلك الشئ موجودا في ظرف وجود الماهية فان التوجيه لازمة للاربعة مع عدم وجودها في الظرف الذي هو الخارج عند وجود الاربعة فيه وعدم وجوب كونها متصورا بها عند وجود الاربعة في

في الظرف الذي هو الذهن كما لا يخفى **قوله** اولا يمتنع انفكاكه عنها الا في وجود خاص الخ
هو القسم الثاني المستتبع بلازم الوجود الاعم من الخارجي والذهني على ما اشار اليه
بالتمثيلين **قال** الفتح ويرد عليه ان المصنف ذكر في شرح الرسالة الخ هذا مع كونه منتحلا
عن بعض الشروح ليس بشئ لانه مع منافاته لما يجئ في بيان محصل هذا التقسيم ادعاء
لتثليث ما الاثالث فيه **قال** الفتح يمكن توجيه الكلام المذكور وهو كلام المحقق الرازي الخ
افول ازعمه من التوجيه مع كونه تكلفا ظاهرا ياباه ويبطله قوله ذلك المحقق فان ماهية
الانسان الخ وما ذكره في آخر الحاشية بقوله ولعمري الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
قوله فان السواد للحبشي انما يلزم الخ اراد ان سواد الحبشي ليس لازما للماهية التي هي الانسان
بل هو لازم لصفيحة الحبشي التي هي من جملة ما اعتبر في تشخصه فيكون لازما لشخصه اذ
لازم ما اعتبر في التشخص لازم للتشخص فهذا الكلام تاييد لكون المراد بلازم الوجود ما
يلزم التشخص ووجه كون الصفيحة معتبرة في تشخص الحبشي ان المراد بالحبشي على ما
صرحوا به هو الممتزج بالمزاج الصفي المخصوص وسيذكره الفاضل المحشي ولا شك ان
للمزاج الصفي المخصوص مدخلا في تشخص المشخص فيكون من جملة عوارضه المشخصة المعتبرة في تشخصه على
ما تقرر في محله وتقرر ايضا ان الالوان والاشكال تختلف على حسب اختلاف الامزجة وان
التفاوت في الصور النوعية والافراد في الكمال والنقص تابع لقرب الامزجة من الاعتدال
وبعدها عنه واستدوا التفاوت الواقع بين الانبياء وسايرافراد البشر على ذلك لا
باعتبار انها علل مستقلة ولا باعتبار انها عين الانسان او عين الالوان والاشكال
على ما ظنه بعض الحكماء بل باعتبار ان استعداد المادة تختلف باختلافها فالمادة
مع بعضها تستعد لقبول الاسوداد ومع بعض آخر تستعد لقبول الاحمرار على ما صرح
به الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل وبما ذكرنا يندفع بعض ما اورده الفتح هنا
وفيما ياتي **قوله** او للتشخص من حيث هو الخ اشار الى ان القسم الذي هو لازم التشخص

من حيث

من حيث هو لا يكون ممتنع الانفكاك عن النوع على ما يدل عليه قوله فيكون لازما
لشخصه لا لماهيته بخلاف القسم الذي هو لازم النوع فيقابل القسمان بذلك
قوله ثم للبيّن معنيان الخ اشار بتعدد المعنى الى انه مشترك لفظي ويقاس
عليه غير البيّن **قوله** مع تصور النسبة الخ يحتمل ان يكون اشارة الى ان
كلام المصنف بظاهره يدل على انه لا دخل لغير تصور الطرفين في الجزم باللزوم
وليس كذلك بل لا بد في ذلك من تصور النسبة بينهما سواء كان لازما لهما
او لا ويحتمل ان يكون بيانا لحاصل معنى كلام المصنف بناءً على كون تصورها
لازما لتصورهما وعلى التقديرين لا يرد عليه ما توهمه الفتح على ما لا يخفى على
من انصف **قوله** اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء ان الكلي الطبيعي الخ اقول
اعلم ان الكلام في وجود المعاني الكلية واقسامها خارج عن هذا الفن بل هو من
مسائل العلم الاعلى الا ان الشارح لا اشارة الى بعض احوالها من غير تطويل ربما
يشتمل على فايدة عايدة الى التمثيلات الموضحة في الفن وقال بهمنيار في
التحصيل اعلم ان الكلام في اثبات المعنى الكلي والجزئي واقسام الكلي ونحو وجوده
يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة فانها مبادي المنطق والمبادي لا تثبت في العلم
الذي تلك مبادٍ له وانما يوضع وضعا ويحد حدا في ذلك فقط ثم قال وقد حاول
نصاري بغداد اثبات ذلك في هذا المكان لجهلهم بما ذكرنا انتهى وبين ما
ذكره وما ذكرناه فوق ظاهر ثم الاعتبارات الثلث التي ذكرها المصنف انما
هي للماهية والكلية وللماهية اعتبارات ثلث ايضا من غير اعتبار الكلي المنطقي
ومن غير اعتبار الكلي العقلي كالحيوان فانه قد يعتبر بشرط لا شئ وهي الماهية المسماة
بالمجردة وقد يعتبر بشرط شئ وهي الماهية المسماة بالمخلوطة وقد يعتبر لا بشرط
شئ ولا بشرط كلية وهي الماهية المسماة بالمطلقة وهذا المعنى الثالث هو الكلي الذي غلب

وقوع النزاع في وجوده في الخارج والمعنى الثاني او ثبوته في الوجود
ومآل النزاع فيهما واحد واما المعنى الاول فقائل بوجوده بل لا وجود له على
ما صرح به الشيخ في الشفاء في استدلاله على وجود الثالث وصرح ايضا بان وجود
الثالث لا يشترط شيء لا يوجب ان يكون مفارقا بل هو مع قطع النظر عن غيره
موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال واطال البحث
في ذلك ثم الظاهر من كلام صاحب المواقف وجماعة وصريح كلام صاحب المطالع
وصاحب الكشف هو ان الحيوان لا يشترط شيء موجود في الخارج وجزء الجزئيات
الخارجية وانه يعرضه الشركة وهو في الخارج والحق انه افراط وان الوجود
في الخارج لا يجامع عروض الشركة بل الصواب في تحقيق هذه الفرقة وهو مذهب
القدماء ما ذكره الفاضل المحشي في هذا المقام وذهب شارح المطالع والشارحين
العلامة وجماعة آخرون الى ان الحيوان كذلك معدوم في الخارج والموجود فيه
ليس الا اشخاصه الجزئية وكلام المصنف هنا يحتمل مذهب الجماعة الاولى كما صرح
به بعض الافاضل ومال اليه الشارح المحقق على تقدير كون اضافة المعنى الى الوجود
في قوله بمعنى وجود اشخاصه بيانية فيشير الى ما حققه الفاضل المحشي هناك في بيان كلام
الشيخ الرئيس من ان الوجود واحد والموجود اثنان وايضا يحتمل مذهب الجماعة
الثانية وهو انه معدوم والاشخاص موجودة واليه مال الفاضل المحشي
على ما يظهر من آخر كلامه وانت خبير بان الاحتمال الاول اظهر وانسب اذ لا يسع
للعاقل ان يقول بوجود الشيء بمعنى وجود شخصه بارادة انه معدوم والموجود
شخصه بل يقول من البين ان المصنف رحمه الله لو اراد ذلك لقال الحق ان الطبيعي
معدوم والموجود اشخاصه او والحق عدم الطبيعي ووجود اشخاصه او غير
ذلك مما يناسب عبارات الجماعة الثانية لانا لا نجد من الجماعة الثانية ومن الاولى

من قال

مطلب

هو ان الحيوان لا يشترط شيء موجود في الخارج وجزء الجزئيات الخارجية وانه يعرضه الشركة وهو في الخارج والحق انه افراط وان الوجود في الخارج لا يجامع عروض الشركة

صاحب الحاشية

يبعد ح

من قال بوجوده واراد به ما يئول الى عدمه وان ادعى الفاضل المحشي في حواشي
التجريد انه وجد من قال بذلك ولا يبعد ان يكون كلامه هناك كاشيا عن مثل ظنه
في هذا المقام وههنا ابحاث طوينا ها على غرها ويهتدي اليها التامل الصادق
والتتبع اللايق قوله فعرض وجوده محال الخ لا يستقيم على ظاهره اذ المراد
ان المحال وجوده لا فرض وجوده فلا بد من تاويله على حد جرد فطيفة قوله
لانك ومن يستحق ان يخاطب بعلمان الخ كما افتقب العلامة في المحاكمات تقريره
ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا
يكون الاول باطل اذ لو كان محسوسا لاختص بوضع معين فلم يكن مطابقا لما
ليس لذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف انتهى
واورد عليه هناك نظرا لا يئول الى تحصيل ثم الظاهر من اطراف الكلام بل من تصريح
كلام الشيخ ان المفروض كون الانسان من حيث انه معنى واحد اي من حيث حقيقته
الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس فلا وجه لما اورده الفتح من تجويز
كون الانسان محسوسا باعتبار وجوده في ضمن كل واحد من الجزئيات متشخصا
بتشخصه الخ كما لا يخفى على من يستحق ان يخاطب قوله بل من حيث حقيقته التي لا
تختلف فيها الكثرة غير محسوس الخ وذلك لان كونه محسوسا من هذه الحيثية ينافي
كونه معنى واحدا بحيث لا يختلف فيه معروض الكلية قوله وكذا الحال في كل كلي الخ
اي في كونه موجودا في الخارج ومعقولا غير محسوس نوعا كان او جنسا او فصلا
والمراد بالكلي الذاتي لعدم تحقق العرض في الخارج قوله فالوجود واحد الخ وذلك
لان وجود المحال الطبيعي لو كان مغايرا لوجود اشخاصه لما جاز حمل عليها ولكان
من قبيل حمل الجدار على السقف قوله الفتح هذا القول مع كونه مما لا يدرك عليه كلام
الشيخ محل نظر الخ قوله اللهم الخ اقول هذا السؤال ماخوذ من كلام القطب العلامة

يبعد ح

في شرح المطالع وهذا الجواب منتحل عن بعض حواشي هذا الكتاب وما اورده
قبل السوال بقوله مع كونه مما لا يرد عليه كلام الشيخ الخ من كيفاته وفي كل منهما
نظر اما في ما اورده من دعوى عدم الدلالة فلان قول الشيخ بعض واحد موجود
مع المقدمة المطوية بعد قوله لم يكن معقولا على كثيرين وهي قوله مع انه
معقول عليها يدل على ذلك على ما حققه بعض الافاضل وذلك لان المعقولية
على الكثيرين يدل على الحمل والاتحاد بكون الوجود واحدا والموجود اثنين
على انه يجوز ان يكون مراد الفاضل المحشي تحقيق الحق وبيان ما يصلح للمقام
لا على انه مدلول الصريح كلام الشيخ ويؤيده قوله يعطي بدل ان يقول يدل واما
في السوال فلان كون كل واحد موجودا بزلك الوجود انما يكون من قبيل
قيام معنى واحد بمحال مختلفة على الوجه المستحيل اذ لم يكونا متحدين بوجه
وليس كذلك اذ الانسان لا بشرط وان كان مغايرا لزيد مثلا من وجه انه لا
بشرط فهو متحد معه من وجه آخر وهو كونه بشرط وهذا القدر كاف في انتفاء
الاختلاف عند قيام الوجود فضح ان الموجود اثنان والوجود واحد بخلاف
هذا كله على تقدير تسليم كون الوجود داخلا في المقولات العرضية كما هو راي
الاقلين واما على مذهب جمهور المحققين من ان الوجود من الامور الاعتبارية
الانتزاعية الصرفة الخارجة عن مقسم الجوهر والعرض الذي هو الموجود الخارجي
فليس هناك عرض ولا قيام بل فساد كلام هذا المحشي ح اظهر من ان يخفى
واما في الجواب فلانه باباه صريح كلام الفاضل المحشي على ما يظهر بادنى النظر
قوله والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور الخ
اشارة الى ان اللام في قوله لافادة لام الغرض على ما هو المتبادر وان الغرض
من الحمل قد يكون التصديق كما في التصديقات وقد يكون التصور كما في المطالب

ان الوجود

التصورية

التصورية ثم لا يخفى عليك ان المراد بافادة التصور اعم من افادة معرفة الكنه
لئلا يخرج الرسم فيدخل في هذا التعريف الشيء بالاعم وكذا بالاخص على ما صرح
به الشارح الحافد ويشير اليه الفاضل المحشي فيما ياتي وما تكلف به الفتح لاخراجهما
ناش عن قصور التحصيل بل نقول لما يعتبر المتاخرون تعريف الشيء بالاعم
والاخص حاولوا اخراجهما باشتراط المساواة فيكون تعريف المعرف بهذا
التعريف عندهم فاشتراطهم المساواة كتعريف الدلالة الالتزامية بانها الدلالة
على الخارج مع ترك قيد كونه لازما عقليا او عرفيا ثم انهم اشترطوا كون الخارج
المذكور لازما عقليا او عرفيا على ما صرح به بعض الافاضل ويستفاد من كلام
الشارح الحافد قوله والمراد بالافادة ما هو صفة المقول الخ اراد ان التعاريف
انما تحمل على المعاني المتبادرة والمتبادر من الافادة ان يكون المفيد مغايرا
للمستفيد والمتبادر منها ايضا ان تكون صفة للقايل والمقول على ما هو المتعارف
المشهور وكونها صفة للمبداء الفياض بحسب الحقيقة لا ينافي ذلك كما توهم الفتح قوله
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا الخ قال بعض الافاضل ومما ينبغي ان ينبه عليه هنا
هو ان مجرد كون المعرف محمولا على المعرف لا يستلزم كونه قابلا للمنع وانما يستلزم
ذلك ان لو كان من المطالب التصديقية واما اذا كان من المطالب التصورية
وكان المقصود بالذات منه التصوير كما صرح به الفاضل المحشي فلا يكون قابلا
للمنع قطعا ضرورة ان المنع طلب الدليل على مقدمة دليل انتهى وينظر به فساد
ما زعم الفتح من انه يرد عليه انه لو كان المعرف محمولا على المعرف لتوجه المنع
الى آخر ما زعم قوله فله ان يقول المراد بما يقال ما من شانه ان يحمل الخ فيشمل
هذا التعريف جميع المعرفات اذ من شان جميعها ذلك على تقدير ان لا يراد منها
التصوير قوله يخدش هذا ما قرره بعض المتاخرين من انتفاء الحمل منه وذلك

لانهم عدوا الحد من حيث انه حد من اصناف المقول في جواب ما هو بالنسبة اليٰ
محدوده وفسروا المقول بالمحمول وهذا يوجب كون الحد من حيث انه حد معقولا ومحمولا
على محدوده ويخدش القول بانتفاء الحمل في التعريف اذ عدهم اياه من اصناف المقول
في جواب ما هو قد اوجب كونه كالجنس والنوع ومحمولا عليٰ بالفعل مثلهما
فظهر فساد ما زعمه الفتح هنا من جواز حمل المقول والمحمول على ما من شانه ذلك
قوله فان تصور الماهية قد يحصل بدون المعرف الخ اراد ان المراد بالتصور المستلزم
في العبارة المشهورة مطلق التصور اي تصور كان على ما هو المتبادر فيكون
تصور الماهية اي تصور كان مستلزما لتصور معرفها ممنوع اذ لو كان كذلك لاستلزم
تصورها بالوجه قبل الكسب لتصور معرفها وليس كذلك وهذا بخلاف معرفها
فان تصوره اي تصور كان يستلزم تصورها فيشمل الحد التام وما عداه
وبما ذكرنا اندفع ما هو اورده الفتح هنا من دفع المنع قوله لا يخلو عن ضعف
وتكلف الخ اراد ان فيه شيئا من الضعف والتكلف وان لم يكن باطلا اما
الثاني فلانه خلاف المتبادر واما الاول فلان التعاريف انما تحمل على المعاني
المتبادرة فالاعتماد في التعريف على امثال هذه القرائن البعيدة ضعيف
فظهر ما فيما اورده الفتح هنا من السخافة والضعف قوله تركب المباين الخ وجه
عن المعرف باعتبار الحمل فيه الخ هذا يرد على دخول الاعم والاخص كما بيناه
فيه ويستفاد من تفرع قول المصنف فلا يصح بالاعم والاخص قوله قالوا المقصود الخ
هذا القول مبني على ما سبق في مباحث العلم من تحقيقهم ان المتصور في التصور
بالوجه انما هو الوجه وذو الوجه انما هو متصور بالعرض ومن البين ان الوجه
اذا كان نظريا كان تصوره وتصور ما هو وجه له كلاهما محتاجان الى
النظر لتساويهما في مطلق الادراك والماهيات كما تكون نظرية باعتبار

ان التصور

فصولها

فصولها القريبة وخواصها اللازمة كذلك نظرية باعتبار لبضائها وفصولها
البعيدة واعراضها العامة فان تصور العقل والنفس باعتبار التجرد الذي هو
اعم منهما مثلا نظري ومن هنا ظهر فساد ما زعمه الفتح من تجويز كون
التصور بالوجه ضروريا لفساد ما زعم من كونه نظريا بالقياس الى المساوي
وضروريا بالقياس الى الاعم والاخص فتامل فيه قوله ولم يذكر في الحد
الاخص الخ اي لاستلزامه وجود الكلي بدون الجزئي في مادة عموم الكل عن
جزئيه الذاتي قوله بطريق المخرجة الطبيعية الخ اي المخرجة عن المتعارف
اذ المتعارف هو سلب صدق المحمول على الموضوع وهنا قد جعل المحمول نفس
الطبيعة وسلبت عن افراد الموضوع وحاصله سلب نفس المحمول لا سلب صدقه وذلك
انحراف عن المتعارف قوله فليس فيه الحركة الثانية الخ قد بينا الحركتين في مباحث
البديهي والنظري فلا نعيدهما واطلاقهما على انتقال الذهن مجازي على
على ما صرح به الفاضل المحشي في حواشي حاشية المطالع قوله وفيه نظر اذ المركب
من الجنس والفصل ايضا الخ حاصله ان تقدم الجنس في الحد المركب من الجنس والفصل
لما لم يكن خلافه مؤديا الى الخطاء فلا يكون للصناعة فيه مدخلية واولوية
التقديم لا يفيد الوجوب فلا وجه لاعتبار الحد دون المركب من الاجزاء
الخارجية وبما ذكرنا يظهر فساد ما توهمه الفتح من الفرق بين المركبين قوله الاولى
ان يقال ليس للصناعة مدخل في تحصيل اجزائها الخارجية الخ وذلك لان تحصيلها
انما يكون من طرق الحواس الخمس والادلة العقلية لا القواعد المنطقية بخلاف
الاجزاء الذهنية قال الفتح وكزايرد على التوجيه الذي اختاره ان الاجزاء الخارجية
ربما تكون نظرية الخ هذا وهم فاسد اذ الاجزاء الخارجية جزئيات حقيقية وهي
لا تكتسب من القول الشارح على ما اطبقوا عليه واشرنا اليه فتامل هذا والاجزاء

التعارف

ان لم يكن واجبا بالنظر الى الصناعة وهي العصمة عن الخطاء صح ح م

الزهنية المأخوذة منها ليست خارجية ضرورة قوله مخالفة لبعض المحققين الخ
اراد به الشريف العلامة حيث جرى في تصانيفه على اطلاق المصدر وقال في حاشية التجريد
ويسمى تعريفا للفظيا اذ المقصود الاشارة الى صور حاصلة وتعيينها من بين
الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
فآل الى التصديق والحكم بان هذا اللفظ موضوع بازاء ذلك المعنى فلذا لو كان قابلا
للصنع فيحتاج الى النقل من اصحاب اللغة او الاصطلاح ومداره على الالفاظ
المفردة المترادفة او ما يقوم مقامها من المركبات ثم قال في حاشية الحاشية ما
حاصله ايز يجري في الفعل والحرف مع عدم استقلال الاول بالمفهومية تماما
وعدم استقلال الثاني اصلا بخلاف التعريف بحسب الاسم فانه يختص بعناوين الاسماء
القابلة للملاحظة الاجمالية انتهى قوله وانت خبير بانه اذا كان الغرض منه
معرفة حال اللفظ الى قوله كيف وقد علل المحشي تحقيق المقام ان الفاضل المحشي
ان اراد ان من التعريف اللفظي ما هو من المطالب اللغوية ويشتمل على التصديق
بوضع اللفظ ومنه ما هو من مطلب ما الاسمية ويؤول الى تصوير المعنى وشرح الاسم
فهو كذلك الا ان الشريف العلامة لم يخالف في ذلك بحسب المعنى بل انما خالف في
الاصطلاح على تخصيص القسم الاول باسم التعريف اللفظي واطلاق التعريف
الاسمي على القسم الاول والثاني لاشتماله على تصوير المعنى تعريفا بينهما وتسهيلا
للضبط اذ التعريف الحاصل بالنظر الى حال اللفظ ان حصل فيه تصوير المعنى ايضا خرج
من المطالب اللغوية وشارف التعريفات الحقيقية فاذا صادف وجود الحسي
انقلب حدا حقيقيا بناء على ارادة التصوير للمعنى على ما اطبقوا عليه وان لم
يحصل فيه تصوير المعنى فهو بيان لحال اللفظ فقط والمصدر رحمه الله استروح فيه
واهمله وان اراد ان التعريف اللفظي منحصر في مطلب ما الاسمية سواء كان مع

قال الفتح ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشارح
اعلم انه لم يذكر في الشارح في هذا الفصل
تصانيفه بين التصور والتصديق على ما يوهمه
الفاضل ليس فيها ما يدل على ذلك
حاصل ما ذكره الشارح
بيان ما يقال ان التعريف
بازائه قال الى ان قال
الا النقل من اصحاب اللغة

لنا مطلبان

تصوير

تصوير المعنى وشرح الاسم او بدونه او هو منحصر فيه وغير مشتمل على
التصوير والشرح فليس كذلك اذ لا شك في ان من التعريفات
اللفظية ما يراد منه تصوير المعنى وشرح الاسم كسائر التعريفات الاسمية
ومنها ما لا يراد منه الا بيان حال اللفظ كان يقال الليث الحيوان المفترس ويعرف كون
الاسد اسما له فيكون المطلب حينئذ ان لفظ الليث
موضوع لذلك المعنى المعلوم الموضوع له لفظ الاسد فيكون مطلبا لغويا
من حيث انه افادة حال اللفظ والوضع ومطلبا لاهل الصناعة من حيث
انه تصديق لقصر نظرهم على المعنى فيكون من مطلب هل المركبة عندهم وقال الفاضل
المحشي في حواشي طلبة شرح التجريد لنا مطلبان مطلب ما ويطلب التصور ومطلب
هل ويطلب التصديق والتصور على قسمين تصور بحسب اسم وهو تصور
تصور الشيء باعتبار مفهومه مع القطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في
الخارج وهذا التصور يجري في الموجود قبل العلم بوجودها وفي المعدوم ايضا
والطالب له ما هو الارجح للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي
علم وجوده من حيث انه موجود والطالب لهذا التصور ما الحقيقة وكذا التصديق
ينقسم الى التصديق بثبوت الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل
البسيطة وللثاني هل المركبة وشبهته في انه مطلب ما الارجح مقدم على مطلب
هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب
هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور
من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة وما الحقيقة لكن الاولى تقديم الاولى
انتهى وقد خالف الشيخ الرئيس وشارح المطالع وغيرهما في بيانه مطلب
ما الاسمية حيث صرحوا بان المطلوب بما الاسمية تصور المفهوم لا تصور الشيء

باعتبار مفهومه بل يقول انه اراد بيان امهات المطالب فقد ترك مطلب لم بكر اللام و
يطلب به العلة ومطلب كم اى شئ ويطلب به تمييز الشئ عما عداه وان اراد بيان مطلق
المطالب فمنها ما ذكرنا ومنها مطلب اى الشئ وكيف الشئ ومتى الشئ على ما صرح
الشيخ في الاشارات وغيره ثم التعريف اللفظي الخالي عن تصوير المعنى وتحصيله على
الوجه الذي ابنته الشريف العلامة خارج عن مطلب ما الحقيقية على ما اشار
اليه في حاشيته مختصر المنتهى ولا تقدم له على المطالب وذلك لا يقدح في وجوب
كون مطلب ما الشارحة للاسم مع تصوير معناه مقدما على المطالب والفحص
كما دار يلقى الصواب في ذلك ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام الذي هو من مزال
الاقدام عسى ان ينتفع به ذكي او يهتدي به غوي قوله وفي مراتب متفاوتة
اى في تحصيل الصورة الغير الحاصلة في الخزانة مراتب متعددة متفاوتة
بالذاتية والعرضية والتمام والنقص والافراد والتركيب قوله في التعريف
اللفظي دخل في مطالب التصورية اقول قد اشرنا الى انه اراد التعريف اللفظي
المشتمل على تصوير المسمى وتحصيله فهو كما ادعاه وان اراد التعريف اللفظي الخالي
عن ذلك او الاعم من المشتمل والخالي على ما هو الظاهر من كلامه فليس كذلك
كما على ما بيناه واراد بعض افاضل المعاصرين الصدر الشيرازي فانه
واقعه في المدعى وخالفه في الدليل ويشعر عبارته بانهم بازاء ليس مشتركا معنويا
بينهما الى قيد ورامه بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والثاني اولى لما تقرر في
ادب البحث قوله لعلك تفهم من هذا التفصيل ان قول العلامة كلامي الخ كانه يشير الى ما اورده
في بعض رسائله من المغالطة المسماة بالجذر الاصم وهي انه لو قال قائل انه كل كلامي في هذا اليوم
كاذب ولم يقل في هذا اليوم غير هذا الكلام فيلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا واجاب عنه بما يؤول
الى ان الخبر حكاية عن النسبة الواقعة مطابقة كانت او لا ولا يمكن ان يكون حكاية

باب القضايا

بحث جيد مغالطة

عن النسبة التي هي مضمونه قوله وفي الثاني نظر لان التصورات مطابقة للاقيل ولعل المراد من ذلك مطابقة النسبة الحكمية فلا ينتقض بالتصورات وانت
خبير بانه مما لا يليق بمقام التعريف واراد الفاضل المحشي بالمطابقة على
ما حققه في بعض رسائله المطابقة لما في نفس الامر ولا شك ان التصورات
لا تحتمل عدم المطابقة لما في نفس الامر فهي مطابقة ولو في المفهومية بخلاف
كواذب التصديقات اذ لا تحقق لها في نفس الامر مطلقا بالنظر الى الواقع المعتبر في
التصديقات على ما حققه ايضا في بعض رسائله قوله وتحقيق ذلك ان الغرض
الى محصله ان كون الخبر موقوفا على الصدق انما هو من جهة الحضور وكونه
موقوفا على المصدق انما هو من جهة حصول الاتحاد وفيما اختلاف الجهة يحل
الدور وبهذا تما اشار اليه الطوسي في شرح الاشارات وقد عرفت ما اجبنا به
عن ذلك في مباحث الالفاظ وما اوردناه هناك على الجواب الذي قرره
هنا فتذكر قوله لانه وضع وجوده وانت لم شئ الخ خصص وجه التسمية
بالحملية الموجبة لان الايجاب هو الاصل في الحمل والسلب عارض على ما حققه بعض
في اوائل التحصيل واشار اليه الشيخ في الشفاء وصرح به الطوسي في شرح الاشارات
حيث قال وما يعدم فيه الحمل اعني السالبة انتهى ولذا قال صاحب الكشف معنى
محمولية المحمول ثبوته لشئ وموضوعية الموضوع ثبوت شئ له انتهى بل نقول هذا
امر لا شذوذ فيه وتسمية السالبة بالحملية ليس على الحقيقة وكذا الكلام فيما ياتي
من بيان المحمول وما اورد عليه من انه لا وجه لتخصيصه انما هو من سخافة النظر
وقلة التتبع قوله وليس عما ياباه الوجدان الخ بل الوجدان انما يابى كون
الشئ الواحد مدركا لاحد بادراكين في زمان واحد على ما صرح به في حواشي
التجريد وما نحن فيه ليس من ذلك قوله قد علمت ان شيئا من القضايا الخ

تعريض على السيد الشيرازي حيث قال ان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى
الرابطة قوله هذا ما ذكره المصنف الخ اى في شرح الرسالة وصرح هناك بان هو في
زيد هو عالم اسم بحسب الحقيقة لا رابطة وهو بظاهره مخالف لتصريح الشيخ
الرئيس بانه رابطة لا دلالة له بنفسه قوله ثم رفضنا اجتماع النحاة الخ اراد
ان الاستدلال يكون هو في زيد هو عالم اسما عند النحاة على كونه اسما عند غيرهم
غير مفيد لجواز ان يكون من باب اختلاف الاصطلاحين قوله فان قلت
ان الرابطة في لغة العرب هي الحركات الخ هذا ما ذكره المصنف في شرح الرسالة
حيث قال والذي يفهم منه الرابطة في لغة العرب هو الحركات الاعرابية بل حركة
الرفع تحقيقا او تقديرا لانه اذا قلنا زيد عالم على سبيل التعداد بلا حركة
اعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واما اذا قلنا زيد عالم بالرفع فهم ذلك
منه فالرابطة هي الحركات الاعرابية ويشير الفاضل المحشي فيما ياتي بقوله
كما هو عند اهل العربية الى ان هذا مما يذهب اليه اهل العربية قوله ومستلزمة
لاشتراط ثبوت التالي بانتفاء المقدم الخ اشارة الى مانعة الجمع وقوله او
انتفائه بثبوته اشارة الى مانعة الخلو وقوله او كليهما اشارة الى المنفصلة
الحقيقية وسياتيك التمثيلات قوله وان سلم ففي الموضوعية الخ اشارة الى امكان
منع كونه مختصا بالاسم في الموضوعية ايضا كما في قولنا زيد قائم قضية
قوله فربما زال فيما قاله الحكماء تعريض على الشيخ الرئيس حيث عجز عن
تحقيق هذا المقام على ما اشار اليه في حواشي حاشية التجريد وقوله فضلا عن
الفضلاء تعريض على الشريف العلامة حيث ادعى ان قيام زيد في الواقع
مطلق بالنسبة الى قيام زيد في الظن قوله والتحقيق ان الحكم على نفس
الطبيعة الا انها في الطبيعة قد اخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة

الذهنية

الذهنية الخ توضيحه ان الطبيعة وان كانت صالحة للتعميم والتخصيص
باعتبار اخذها لا بشرط شئ على حالة كليتها كما هو شان المعاني المدركة بالذهن
الا انها يمكن ان يتشخص في الذهن باعتبار اخذها على وجه الوحدة الذهنية
على ما اشعر به كلام الشيخ فتكون بهذا الاعتبار موضوعا للقضية وليس المراد ما
زعمه الفهاك في اول الكتاب في بيان قول المصنف هذا غاية تهذيب الكلام حيث قال ان
الحاظر في الذهن المعين لا يكون الا شخصا واحدا والا ما توهمه الفتح هنا حيث قال
تلخيصه ان الحكم في الطبيعة الخ كما لا يخفى قال الفتح لا يصح قوله في تحقيق الطبيعة هي
شخصيته الخ هذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد على ما اشرنا اليه قبيل هذا وادب
هذا الظريف ان يحمل كلام الفاضل المحشي على ما ليس بمراد ليورد عليه ما ليس بوارد
قوله وفي المحصورات اخذت من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات الخ
اراد ان الطبيعة في المحصورة كما انها لم يؤخذ بقيد اعتبار الوحدة الذهنية المعتبر
في الطبيعيات لم تؤخذ ايضا مطلقا من غير اشتراط شئ منهما على الوجه المعتبر في المهملات
بل اخذت من حيث انها صالحة للانطباق على الجزئيات على الوجه الذي يدل
عليه نحو لفظ البعض والكل وليس المراد ان يؤخذ ذلك الوصف قيدا للموضوع حتى
يكون الموضوع هي الطبيعة مع هذا الوصف فيلزم العلم بالجزئيات كما توهم اذ بين
كون الشئ قيدا واخذه قيدا فرق ظاهر قال الفتح لجواز ان يكون الفرق بينهما
الخ اقول لا يصلح هذا الفرق الا بالرجوع الى الفرق الذي ذكره الفاضل المحشي على الوجه
الذي بيناه على ما لا يخفى قوله للقطع بانه ليس في النفس الا امر واحد الخ اشار
بلفظ القطع الى ما من الوجدانيات ولذا قال بعض الافاضل انا اذا قلنا كل انسان
حيوان وراجعنا الى وجداننا علمنا بالضرورة ان الحاصل في النفس ليس الا طبيعة
الانسان على النحو المعين المفاد من لفظة كل وما توهم الفتح هنا انما هو من قصور

كون الشئ قيدا له

التحصيل قوله فان بين كميته افراده كلا او بعضا الخ ذكر الافراد دون الاجزاء في كلام
المصنف تصريح في ان المراد كمية الافراد المعتبرة للكل الافرادي من حيث انها افراد
على ما صرح به غير واحد لا كمية الاجزاء المعتبرة للكل المجموعي وقد توهم فيه الفتح قوله لانه
حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هي هي الخ لما كان مراد المصنف بقوله تلازم
الجزئية كون ما مستلزمة لها لا ان بينهما تلازم ترك العكس وقد توهم فيه الفتح واورد
عليه بانه لا يشمل العكس قوله والحق ان المهملة تلزم الجزئية اعم الخ لما كان كون
الموضوع نفس الطبيعة مذهب القدماء القائلين باستلزام المهملة الجزئية وكان
النظر المذكور واردا على ظاهر مذهبهم حقق المقام ودفع النظر المذكور قوله
او الافراد الاعتبارية التي خصوصها باعتبار الخ اراد بها الطبايع المأخوذة
بشرط الوحدة الذهنية وهي بخصوصها لكزلك تكون موضوعة للجزئية اذا اخذت
من حيث انها مندرجة تحت الطبيعة المطلقة وبعض من مواد تحققها وهي ايضا
تكون موضوعة للقضية الطبيعية لا بذلك الاعتبار هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام
قوله ويشبه ذلك بان الناطق الخ وجهه عدم تكرر الحد الاوسط فيهما حقيقة
كما حققه بعض الافاضل لا كون الكبرى فيها جزئية كما توهم اذ من الظاهر ان
القضية القايلة بان الحيوان جنس ليست قضية جزئية بحسب الصورة وان كانت
في قوتها كما صرح به الشيخ واما تصوير القياسين فقد فوضناه اليك فتأمل فيه
قوله فقد صرح بان هذه القضية تصدق جزئية الخ بيانه ان قول الشيخ ان
الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط صريح في ان الحيوان في قولنا الحيوان جنس
بعض الحيوان المطلق فيكون الحكم عليه حكما على البعض في الواقع فتصدق
هذه القضية جزئية بتكرر لفظ البعض وان لم تصدق بدون ذكره فاندفع ما
اورده الفتح هنا استرواحا ومكابرة قوله لان صدق الموجبة الخ زاد لفظ

الصدق

الصدق مع انه لم يذكر في كلام المصنف اشارة الى انه مناط الفرق بين الموجبة
والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع وعدم اقتضائه قوله كل ج موجود
في الخارج ب في الخارج الخ ويكفي في ذلك كون اتصاف ج ب في الخارج
بان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف المذكور لا لوجوده على ما صرح
به الفاضل المحشي في حواشي التجريد في توجيه قولنا زيد اعمى من القضايا
الخارجية قوله منها قضايا لا يلتفت فيها الخ اي ومن القضايا المستعملة
في العلوم ما لا يلتفت فيها الى وجود الموضوع في الخارج بل انما يراد فيها
الحكم على جميع افراد الموضوع في الخارج بل مع قطع النظر عن الوجود
والعدم والامكان والامتناع كقولهم في علم الهندسة كل مثلث فان
زواياه الثلث مساوية للقايمتين فان الحكم فيه على جميع افراد المثلث
حتى المثلث الذي اضلاعه اعظم من قطر الفلك الاعظم على ما صرحوا به
مع ان هذا المثلث ممتنع الوجود على ما برهنوا عليه فاندفع بعض ما اورده
الفتح هنا كما لا يخفى على المتتبع المنصف وباقي كلامه يندفع بالتأمل في
كلام الفاضل المحشي قوله الفتح فيه انهم اراد والى قوله كان في الخارج
او في الذهن الخ هذا بظاهره كلام على السند ولا يخفى سخافته ولو
تنزلنا لا يتم الا على قول من لم يعد القضية الذهنية برأسها فان اعتبار
الذهن انما هو بالنظر اليها وكلام الفاضل المحشي على خلاف ذلك قوله
وبذلك يندفع الايراد الذي ذكراي يندفع الايراد على تفسير الحقيقة بعدم شمولها
للافراد بتعميم الوجود وعدم اعتبار امكان الافراد لا في الوجود الخارجي
ولا في صدق العنوان قوله وعدم صدق الحقيقة الكلية بهذا المعنى الخ
اراد ان يدفع ما يمكن ان يقال انه انما يضر الوجود اعم من الخارجي والذهني

كل مثلث

على ما يستفاد من كلام بعضهم يلزم ان لا يصدق الحقيقة الكلية في مثل
قولنا كل انسان ماش مما يكون المحمول فيه عرضا عاما خارجيا اذ لا اتصاف
للوجود الذهني بالعرض الخارجي ووجه ما اراده من الدفع هو ان عدم صدق
الحقيقة بهذا المعنى في مثل ذلك لا يضر لجواز ان يختص هذا المعنى بما عدا مثل
ذلك القول ويكون هو من الخارجية دون الحقيقة وقد توهم الفتح عدم
صدق الحقيقة الكلية في ذلك قوله وانت تعلم ان المعنى الذي نقلناه الخ
اراد بذلك ما سبق من اخذ الوجود اعم وعدم تخصيص الافراد بالامكان
فافهم قوله فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان متحدا بالمحمول
كيف ما كان فائدة مترتبة على اعتبار الوجود المقدر فكونه امرا لا جوهريا لا
يقتضي وجوده عدم ترتب الفائدة قوله وكما ان صدق السلب لا يقتض
وجود الموضوع كذلك صدق ثبوت السلب الخ قال الشريف العلامة والسبب
في ذلك ان مآله في الحقيقة هو السلب واما المعدولة فتشمل على معنى
الايجاب تحقيقا وان كانت الصيغة عدمية قوله ينتج وصغراه موجبة معدولة
الخ اراد انها معدولة عند المتقدمين لعدم قولهم بسالبة المحمول وحصرهم المحمول
السلبي في العدول على ما حققه بهمنيار في التحصيل والطوسي في نقد التنزيل
وهي موجبة بناء اشتراط الايجاب في صغرى الشكل الاول للانتاج واما عدم
الاستعداد الموضوع للمحمول فامر ضروري اذ عدم استعداد الجوهر للعرضية
مما لا يحتمل النزاع قوله لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما
هو في الذهن الخ بيانه انه لو كان الاتصاف بسلب المحمول حاصلا في الخارج لكان
الخارج مدخلا في انتزاع هذا السلب عنه ولكان لا يصح الانتزاع لو لم
يكن موجودا في الخارج كما في زيد اعمى وليس كذلك ضرورة صحة الانتزاع

مع كفاية الوجود الذهني في ذلك فاندفع ما وقع للفتح هنا من اشتباه التوصيف
بالسلب بالاتصاف بالعدمي وباقي ما زعمه يندفع بالتأمل في كلام الفاضل المحشي
قوله وجميع المفهومات التصورية متساوي اقدام الخ اورد عليه ان هذا
يستلزم وجود شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما في نفس الامر
واجاب الفاضل المحشي في الحاشية الجديدة على شرح التجريد بما حاصله ان
المفهوم الحاصل في الذهن مما لا مرية فيه وانه مخلوق الله تعالى وان الممتنع
انما هو ما صدق عليه وان الايراد من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه
قوله وبهذا الاعتبار يثبت المساواة بينهما بحسب الصدق الخ اراد انه اذا ثبت
كون موضوع السالبة الخارجية موجودا في نفس الامر فبمجرد ذلك يثبت المساواة
بينهما بحسب الصدق اذ قد تصدق الموجبة السالبة المحمول في كل مادة يصدق
السالبة الخارجية لتحقق مقتضى صدق هذه الموجبة وهو كون موضوعها
موجودا في الذهن هكذا حققه بعض الافاضل قوله اراد به ما يتناول
الصورة المعقولة واللفظ الدال معا اقول دلالة الجهة على الكيفية الثابتة
في نفس الامر لا يستلزم كون الكيفية المدلولة واقعة في نفس الامر
اذ المدلول من حيث انه مدلول لا يجب ان يكون حقا واقعا في نفس الامر
فمدلول الجهة مطلق الكيفية الثابتة في نفس الامر سواء كان بحسب الواقع
ويسمى مادة او بحسب الفهم والزعم فقط على ما صرح به المصنف في شرح
الرسالة ونظيره ما ذكرناه في احكام مباحث العلم في اعتبار الشيخ والابهري
المطابقة في الجهل المركب ثم الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية وان لم
توافق كذبت على ما صرح به المحشي الفاضل فاندفع بعض ما توهم الفتح هنا
والحق ان الضرورة المطلقة هي الضرورة بشرط الوجود فتنا والضرورة

دلالة الجهة

بهمنيار وصاحب التحصيل

اذ الدال لا يجب ان يكون حقا واقعا في نفس الامر صح ص

الازلية وغيرها كما في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة بشرط كونه موجودا فان
الوجود ح يكون ضروريا له فلا يمكن سلب شيء من ذاتياته عنه فيكون ثبوت
الحيوان له ضروريا قال الفتح يرد عليه ان قوله وان اراد مطلق الوجوب
الشامل للذاتي والغيري فلا حاجة الى التقييد بشرط الوجود الخ اقول هذا مبني على
ما تفرد به وسيزعمه من ان المعلول في وقت وجود العلة ضروري الوجود و
الثبوت وهو زعم فاسد كيف والمذكور في كلام القوم قاطبة هو ان المعلول
لا يصير ضروري الوجود في وقت وجود علته التامة الا بشرط الوجود اذ من
الجائز ان ينعدم هو او علته في ذلك الوقت كما هو الواقع في الممكنات وقول
الشيخ في الشفاء ان المعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون
ليس اي موجودا منصرف الى ما ذكرناه على ما بينوه نعم يمتنع انعدام المعلول
مع بقاء علته التامة وهو غير ما توهمه كما لا يخفى قوله ان يكون للوصف
مدخل في الضرورة اي في الجهة لا في المحمول كما سيتوهم الفتح ويورد عليه
بان الامر بالعكس قوله والمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع
ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وذلك لتوقفه على كون الكتابة
ضرورية للانسان وليس كذلك قال الفتح فيه نظر الخ قد ابطلنا ما تفرد به
من الزعم وباقي كلامه المشتمل على دعوى كون الامر بالعكس مندفع بمجرد
التأمل في كلام الفاضل المحشي كما اشرنا اليه

زعم مرار

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا فارج كرب القلوب العارفين يا دليل المعارف الآمين ونشكرك يا مزين بصائر صدور العالمين
بانواع العلوم اليقينية ونصلي على رسولك الذي أرسلته هاديا إلى السعادة السرمدية
وعلى آله واصحابه الذين جعلتهم في سماء الدين نجوما لسالك الطريقة العوصة فمنهم من نبه
على التحقيقات الخفية في مخازن كنوز التهذيب للعالم المؤيد بالتأييد الرباني محمد بن اسعد الدواني
ونوضح بعبارات للمنشئ المنشأ في اوراقها الغبراء ما هو خلق الله الى رحمة ربه تعالى
حسين الحسيني الخلخالي فمنهم بها ما عرته الناظرين الفاضلين عزة ركبها وتنزه بها اياها
عزم الناقضين الجاهلين على شانها وتنبيها على صحة ما ادعاه ما هو لغيرها حيث
قال في فاتحتها وليس ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون وان زهدها الجهلة
فرب عذرها الكملة هذا ونرجو الله ان ينفع بها الطالبين لمناهج التحقيق ويرفع
الغفلة السالكين في مسالك التدقيق سيما الذكي الذي يليق ويضبطها و
ونشرها بهو حقيق اعني الولد الخ هداه الله الطريق السوي وبثه الدين
القوي برهان الدين محمد لازال اركان بناء الهدى مشيدا واسباب العيش ممهدا

قوله المحمود الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل اعم اشتمل كونه لاجل الجميل باعتبار التعظيم والتبجيل
اي الظاهري والباطني مطلقا اذا خالفه افعال الجوارح او كان عاريا عن مطابقته لاعتقاد او عزم
انشا التعظيم لم يكن محمودا بل مستهزءا وسخريا وقيل التعظيم مراد فالتبجيل وفي القاموس
يجاء عظمه تفعل هذا يكون العبد لكن اشتراط التعظيم ليكون العبد الكامل المستحق لربها ويحمل ان
يكون العبد كذلك باشتراطها يكون اللام للاستغراق المعنى لكن لما كان العرف الآن ولسان التعظيم
والتبجيل بالقول الزهو ضابطة عطف الفعل على القول وفيه على الاخير ما مر من اشتراط التعظيم حاصل بطل
منها ما تقدم المعنى الاول وهو ان الله تعالى للمعنى والظاهر الباطن اصل الوصف
فيكون الجميل اخبارا عن المحمود به ويكون الاخبار عن الحمد كونه اعم باعتبار المحمود به والتمثيل
بالقول ايضا باعتبار اذ لم يوجد فعل اختياري منهما الا بالقول الاختياري فذكر على خاص منها
عاما في بعض النسخ لانه الكل الدائر على الالسنة فلا يتوقف الخط عليه وقد مر ما ذكرنا فوله لا يقال
محمد تعالى غير ذكر هذا العهد وعلى هذا يتنظم العبارة ويسري هذا وبين العقول الذي اورده بقوله
وقيل الحمد هو الاختياري وغيره كالمدح وبما ذكرنا اندفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام

قوله والمراد بالجميل الاختياري لانه صفة الفعل وهو بالاختيار اعلم ان المراد بالجميل المذكور
في تعريف الحمد الجميل الاختياري لا مطلق الجميل بانه صفة للفعل وهو بالاختيار وتوضيحه ان هذا
الجميل الذي هو صفة للفعل والفعل اختياري ينتج ان هذا الجميل صفة الاختياري وهو على ما صرح به
الكشاف المحمود بعض ما ينبغي ان يحمد عليه ان لم يكن الاول ولم يكن بالوسط فهو بعض ما ينبغي ان يحمد عليه
وعرو كان فاعله ينتج زيد ليس بكاتب وليس الجميل الذي هو صفة لها وكل صفة الاختياري
فهي اختياري ينتج ان الجميل اختياري بيان صغرى الشكل الاول وهو ان هذا الجميل صفة للفعل
اذا المراد بالجميل المذكور في الفعل الجميل عاما فالمراد بالوصف الجميل عاما
صرح به المحقق والسيد الشريف وجعله علما مستدركا وبيان كبراه وهو ان كل وصف للفعل اختياري
على ذهب اليه المحققون من ان الفعل اختياري يكون بارادة فاعله فهو صفة خص من الاحداث المطلق
وقال الامام الرازي والاولى ان الخصوص لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاوضاع كذا ذكره بعض المحققين
الخامس من الاشارات واما بيان كبرى الشكل الثاني وهو ان كل صفة للاختياري فهي
فمعنى ان الصفة مسبوقة بعدم صفة الفعل المسبوق بالاختيار والمسبوق بالشيء يكون كسبوقا
بذلك الشيء قوله كذا ذكره المحقق في حاشية الكشاف فقال هناك عند قول صاحب الكشاف الحمد
باب من الثناء والنداء على الجميل وقد يقال الحمد لله على الاحسان الجميل الاختياري بخلاف المدح
والمعنى ان ذكر هذا العدد اعني الوصف للفعل الجميل وهو بالاختيار وقال
السيد الشريف في حواشيه هناك واعلم ان قيد الاختياري في تعريف الجميل اعتمادا على الاصل
اختياريته اذا اريد بالجميل الفعل الجميل وهكذا قال العلامة الثاني وعلى هذا
ينتج ان كل الجميل صفة للفعل الجميل اذا عرفت ذكر ما لفظ التنبيه ودون ان يقول اذا عرفت ذكر
لان ما ذكره المحقق في الجميل المحمود عليه وهذا المحمود به قوله ولا يقال اذا عدم
قوله لانه ينتج العقول بالحمد
قوله لانه يلزم ان يكون الحمد على الاختياري اذا وجد عليه انه يستلزم
بوجه ان الكلام في اثبات الحمد

مقدمة

قوله لانه من مقولة الكيف على الاصح فلا يصح كونه عبارة عن حصول الصورة الذي هو من مقولة الاضافة وبين الصورة
والعقل واعلم ان المتكلمين النافين للوجود الذهني ذهب اكثرهم الى ان العلم من مقولة الاضافة وانه اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم واما الحكماء المثبتون له فذهب المحققون منهم الى انه من مقولة الكيف وعنه من مقولة الكيفيات
النفسانية وحقق انه عبارة عن الصورة الموجودة في الذهن الا ان بعضهم قال لا تخرج الا كيف تلك الصورة مطلقا
من مقولة الكيف اعيانا في الخارج الا عند القائلين بكون الصورة بالماهية بعض مثلها وعلى راي المرجوع
الصدر الشيرازي من ان الماهية في الذهن كيفيات واعراض في الخارج فذلك جواهر وبعضها اعراض واما على
راي القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن وكون الصورة الذهنية للجواهر جواهر فالصورة من الجوهر عليهما
وبهذا ان ماهيتها ذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فمنهم اسناد العلم الى شيء من ذلك الا انه تعالى ان
عندهم العلم من مقولة الكيف انما هو على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الموجودة في الذهن بالموجودة في
الخارج وتنظيره بما صرح به المحققون الى العدد من الامور الاعتبارية مع انهم عدوه من مقولة الكم وقد صرح به
ذكر الاسناد العلامة في حاشية التجريد في مباحث الوجود الذهني وهذا العذر كاف في ابقاء كون العلم صورة انما
الموجود في الذهن انه يتصف بالكيف في انه لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته كالكيف انما يطلق الصورة فقط دون الا
الاضافة وغيرها قوله ولان المتبادر من صورة الشيء عطف على قوله لانه من المسامحة ودفع الجواب في
اخر غير المسامحة من اضافة الصورة الى الشيء وبين كون اسم التعريف غيرها مع ما يطلق من قوله فلا يشمل الحكمة
المكتسبة ولكن بعضهم منه ان المراد بصورة الشيء هي الصورة المطابقة كانت مطابقة ولا ولا التنبيه
على ما عند الحكماء هو الثاني وعلى المسامحة فتذكره سبق الوجه الاول ونقد الوجه قوله ولانه يخرج العلم عنه
عطف على قوله لما فيه من المسامحة وبيان انه لو تعرف اخر غير المسامحة منافية كلمة في وخروج العلم
بالجزئيات المادية عنده يتعلق بارتسام صورها في القوة والالات لا انه لم يلزم على هذا التعريف خروج
العلم بالجزئيات المرتسمة صورها في العقل لان المتبادر من قوله عند العقل ان يكون حاصلة فيه لان نوع
لا يلزم ذلك بل المتبادر منه مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت حاصلة فيه او في الالة وسواء
كانت عين المدرك او غيره كما على ما قال قوله وهو مطلق الصورة الحاضرة اذ اسم العلم المعرف بالصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل غير مختص بالعلم الحصولي ولا بالحادث ولا بالذي يرتسم في العقل بل هو مطلق الصورة
الحاضرة عند المدرك ولذا فسر الحاصلة عند العقل بالحاضرة عند المدرك تنبيها على ما يطلب الاصحاب الحصولي
لا على ما هو ظاهر كلامهم مما فاد الحضور بعد الغيبة وظاهر ان المرتسم في المدرك وما قام به من صفاته كلها حاضرة عنده
غير غائبة عنه قوله وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية فالعالم بانسان بالنسبة الينا على وجهين
احدهما بحصول صورها في نفس العالم او في الالة وهذا يسمى حصوليا والاخر بحضور انفسها عند العالم ويسمى حضوريا
كعلمنا بذواتنا وبالصفات القائمة بها اذ ليس هناك ارتسام بل هناك حضورها للعالم بحقيقتها لا عند العالم وبهذا
اند فع الحصولي من قوله انه يرجع الى حلول الشيء على نحو الحضور عنده اصغر ما كان لذا علم الحضوري
مثال وصورته عنده قوله وسواء كانت عين المدرك كما في علم البارئ تعالى بذاته فان علمه تعالى بذاته عين ذاته

فالعلم والعالم والمعلوم واحد لا تغاير هناك الا بالاعتبار وهذا القبيل علمنا بذواتنا قوله او غيره كما في علمه تعالى
بسلسلة الممكنات فانه عبارة عن حضورها المرتسمة في ذاته على ما ذهب اليه الشيخ الرئيس في جميع المعلولات عنده
حاضرة عنده على ما ذهب اليه المحقق الطوسي وقد بسطنا الكلام في ذلك وبينا ما هو الحق في رسالتنا في اثبات الواجب
وصفاته الوافية ان شاء الله تعالى قوله وقد يخص بعضهم العلم الحصولي اشارة الى ما قال بعضهم
ان المراد بالعلم هنا اي في باب تقسيم العلم الى التصور والتصديق وتقسيم كل منهما الى البديهي والكسبي هو العلم الحصولي
لا المطلق الشامل للحضوري او العلم الحادث لا المطلق الشامل للعلم القديم فلذا علم بانه لا يقسم الى
البديهي والكسبي بل هو في العلم الحصولي والعلم الحادث دون العلم الحضوري ودون العلم القديم وهو علمه تعالى لانهما
لا يكونان الا بديهيين قوله ولا حاجة اليه اي لا حاجة في بيان التقسيم الى التخصيص للعلم الذي هو المقسم بالعلم
الحصولي والحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق العلم فان خروجها بالبديهي يسلتزم جريانه في كل نوع حتى
يلزم كون بعض العلوم الحضورية والعلوم القديمة كسبية ولو كان كذلك للزم في تقسيم الجنس الى نوعيه
كون كل نوع منه قسما لنوعه ولقسمه قوله على انه تخصيص اللفظ من غير دليل اذ لا يرجح كونه عاما مطلقا نعم
كونه معنى وهو كل التعليم المطلوب فيه منعا لقول عن الغير وكون التخصيص لغة لا يظهر بحسب الحظ وعدم الاحتياج غير
ضروري واستبعاد فيه قوله لانه يدخل فيها التخييل اه يعني ان المراد من ان الشيء والتخيل مطلقا هو اذراك و
فرع النسبة او لا وقوعها من فرقة عدم كون هذا التفصيل متعلق التصديق ومراده منه وعليها المستوى
عنده في التعقل فاذا ادرك ان تقع النسبة او لا تقع معا وكذا الشك والوهم يحصل عنها قبل الحكم ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحكم هو الايقاع فالمراد منه حصول اقرار في الذهن وحصول افراد هذا التخيل
قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط كقول القائل في النوعية الخمر ياقوتة سيالة
وفي التنفير العسل مرة مهوعة فالعاقل يجد في ذهنه ان النسبة ادراكه ووضع التصديق غير اذعان به ومع غير تردد
فيه كما في صورة الشك ومع غير تجويز كما في الوهم قوله وفي هذا اشارة الى تحقيق الامر في المقام بي الا لعدول
عن عبارة المنطق في تقسيم العلم وجعل التصديق عبارة عن الاذعان اشارة الى تحقيق الامر في المقام اي تحقيق
ان التصديق في مقام تقسيم العلم اليها وتحصيلهما منه قوله وهذا التصديق نوع اخر من الادراك مغاير
للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فالمستتر به فكر الشكوك وفي شرح
المواقف في هذا البحث فانك اذا تصورت نسبة امر الى اخر وشككت فيها فقد علمت ذلك الامرين والنسبة بينهما قطعا
فلكن هذا الى نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحدهما في الامر فقد علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم
متمايزا عن الاول بحقيقته وقال المحقق العلامة في حاشية التجريد تعداه فيصح امتناع اجتماع المتلبس في محل واحد
وامتناع قيام عرض واحد بمحلين فانا قبل ما ذكرنا بيتفق امتناع اجتماع التصور بالتصديق في نفس
واحدة في زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم وكذا التصديق فكيف ثم ان التصور متى تعلق
وكذا التصديق لا بل نقيض كل منهم فيغاير تصور من نوع اخر يحب النوع وكذا التصديق بالنسبة بما ثم التصديق
باخرى بالنوع والذي يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن الحكم مغاير لتصور عمرو والتصديق بعدم

ايسمى تصورا

فانه اول بالذات ان الا تحاد بالمثال بعينه

والتصديق بالوجه المستفاد فيكون المشتمل على الاتحاد ماهيتهما النوعية

بديهيا لسلب ضروري مناقض للايجاب الكلي الذي هو كل الجدار بديهيا فيكون رفعه وعدم تسليمه دعوى بداهة نقيضه
دعوى بداهته وهذا هو المراد بالعينية فان فرض ما ذكر دعوى البداهة في نحو هذا الجدار الى النظر في بعض السفسطائية
والسفسطة تخييل ودعوى البداهة في عدم بداهته الحكم بالمحال لان ليس ذلك مما يحكم على الخرق ولم يسلم فانما هو تخييل
دعوى البداهة في عدم بداهة بعض السفسطائية والسفسطة وهو ليس بتخييل دعوى البداهة في عدم بداهة الحكم الذي
هو عدم المنع وان سلم لها **قوله** فظهر الى السند للاول خرقه بقوله الى دعوى البداهة الخ ظهر مما ذكرنا من ان سند
تمامية هذا السند للاول خرق دعوى البداهة في معدات الدليل واظهر انها من دعوى البداهة في نحو هذا الجدار الى صباح الى المكو
انما هو السند للاول بالخرق بقوله الى دعوى البداهة في عدم كثير من السفسطائية وكذا عدم كل من السفسطائية نظرا
وعدم كل جميعا بديهيا الى قوله الى الاول والثاني الى الثاني **قوله** فلتكن دعوى البداهة في اصل الدعوى
في بعضه مما عدا ان يقال ان يكون السند للاول هو ان دعوى البداهة الحكم فرد ما يمكن ان يكون
من نفي اللازم ان تحصل تلك العقدة الحكم فرد من افراد الانسان الخ والجانبان باد بنقيض بداهتهم وجنانهم
الى الفطانة والعقل ثم تحصل لهم تلك العقدة كما تحصل للحي دين عن جدل بديهي ابدا فهم من ارباب الرياضات والجدل
وما قررنا ظهر ان لا محل لمنع امكان حصول تلك العقدة بحيث ينتفي اللازم فلا فرد من افراد الانسان فضلا عن منع امكان
الذاتي الذي هو ثابت في سائر الحيوانات بل في السباتات والجمادات ايضا على ما يدل عليه بعض كلامهم
وليس بالمنصوص من الكتاب والسنة ايضا **قوله** لو حصل بعد ان اشارة الى ان السند الاول من حيث توارد
العلل المستقلة على المعلول الشخصي على البناء ان يجوز تعاقبها على ان يكون كل منها علة تامة ويوجد المعلول ثم
ينعدم ذلك الواحد ويحصل الاخر فيوجد ذلك المعلول بعينه فان ذلك محال لان اذا انعدم ذلك الواحد فاما ان
ينعدم انره الذي هو ذلك المعلول او لا ينعدم فان لم ينعدم كان تحصيل الحاصل وان
انعدم كان تحصيل الثانية اياه اعادة المعدوم بعينه وكلاهما محال بل المراد من انه يجوز ذلك بان يحصل
واحد منها بعد الاخر واحدا بعد واحد ولو وجد المعلول **قوله** بل الصحيح في هذا المقام ان يقال ان الفاء التعقيبية
الفاء التعقيبية اعني الاستيناع انشئ فيها هنا لان يقع لانهم كما ذكر الشارح الرضي لا يحكمون بوقوع
لكن لا يمتنع امكان حصول هذا العلم الخ قال الجدير بالمطالع ان البديهي بالنظر صفة للعلم
اولا وبالذات وبوصف بها المعلوم والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر فرع ان الحاصل بالنظر
شخصي والحاصل بدون النظر نخصه اخر من العلم وذلك العلم الخصوص يصدق على ان يمكن حصوله بالنظر ثم قال بالفعل
لم يتم عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز ان يقال العلل المستقلة اذا تعاقبت على التعاقب لا ما تعاقبت
هذا المنع غير موجه اذ له ان يكون في بعض النسخ بدل لا يدع ادعاء النقض **قوله** ورفع عرضها
وذلك لان صباح اعم من الشرقي المذكور اولا وان يقال الصباح الى الكوا ولا يقال يوقف عليه فانما كان
حصول العقدة الفلانية لكل فرد وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت دون وقت لا يدع في توقف النظري
بما يحتاج في تحصيله الى نظر وكذا ان الفاء لتلك العقدة حين هو كاف وقت بعيد وعلى انه يحتاج في تحصيل المطالب

الا الفكر قطعا وانه لم يكن حصل في تلك المطالب موقوفا على الفكر هكذا حقق هذا المقال ولا تصغ الى ما قيل دفعا لا **قوله**
وكان هذا النوع مراده اي انما هو ان يحرر حرفنا بالتوقف وعدمه اراد بالتوقف بمعنى الاحتياج اذ قد يطلق التوقف
على هذا المعنى ايضا **قوله** ومن هنا ظهر بعلم اي من هذا التفتيش وتحقيق المقام يعلم ان النظرية والبداهة يختلف بالاشخاص
الى الاشخاص فانه يكتسب بديهيا لشخص ونظريا لشخص اخر كصاحب القوة القدسية وغيره [illegible] الجاهلي ونظرا لاخر سواهم
وباختلاف الاوقات فانه يكتسب بديهيا لشخص في وقت دون وقت [illegible] وجدان القوة [illegible] القوة الى الاحساس [illegible]
ببعض الاكتساب النظرية ونظريا في وقت اخر وهو وقت فقدانه لتلك القوة **قوله** بل التقسيم انما قال ذلك لان الاحتياج

[illegible]

لان الاشتقاق والحكم الاول ليس من الاشتقاق
لحكم الشقاق فيشتد زمان الاشتقاق ومن

آخر ضعف الحكم الاول فان ذلك اغا هو للكبرى واما الصغرى المشتملة على اغلاط الرجال المعتبرة المتناقضة **قول** فاصبح الى
قانون اى في غرة كلية هذا القانون والقاعدة فان اصل كلمة القانون مسطرة يجب الاصطلاح فاطلقها في تقريرها بانها على
كل هذا التقدير يعرف الغلط وكونه وصفا للكلية يستلزم انه وصف كاشف لا محصص واما بناء على كونه مقوما يحصل الحقيقة او
الفصل اما القانون فصفة كلية يستفاد منها احكام جزئياته موضوعاتها وذلك لان الفصل لما كان جزءا من الحقيقة كان محمولا عليها فصل ما
يثبت بها احكام تثبت فيها وذلك لان كل اثبات يحمل الكلية الكلية كبرى للصغرى كقولنا الخطابة صناعة تخيلية كل صناعة
حكم الجزئي المندرج فيه فنقول كل فاعل مرفوع مثل فاعل ضرب فاذا اردنا صورة حكم جزئي من حيث كونه موضوعه الذي هو الفاعل
كزيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فنتج ان زيدا مرفوع **قول** وهذا النوع واحد اى الذي يريد بيانا بانه الاحتياج
الى القانون العاصم على هذا الوجه نتيجة برهان واما في حاجته اما في اثبات ذلك الى موقنة اخرى فلا عدم كفاية
النظرة الاولى في التمييز بين الخطاء الصواب اذ وقوع الخطاء في الفكر كما في الضرورة في استلزام الاحتياج الى العاصم
وليس حاجة اليه في هذا الاستلزام الى سوال اثبات اصل كبرى الفكر المخطئ في المعقول وانه حصل كما من النظرة الاولى وما
قد يرى ظاهرا انه لو وجد ما يدل على عدم الاحتياج الى اثبات عدم الكفاية المذكورة في جميع الجهات لم يكن يفتقر الاحتياج الى المنطق
على وقوع الخطاء في الفكر لنظر ما يحتاج الى اثبات عدم كفاية النظرة الاولى باثبات وقوع الخطاء المذكور ولزوم منه انتفى
على انا نعلم قطعا ان السبب باثبات عدم الكفاية انما هو اثبات الاحتياج الى القانون لا اثبات نفس الاحتياج
الى المنطق على وقوع الخطاء **قول** على انه لو كفت عدم الكفاية لم يغن ذلك لو فرض كفاية النظرة الاولى في التمييز بين الخطاء
والصواب اذ لا تكفي الكفاية ليست منافية لوقوع الخطاء في الفكر والعقل وقوعا ناشئا عن التقصير في النظر فلا يحصل
والحاصل الاستغناء الكلي كما ذكرنا فتقرير دليل اثبات الاحتياج الى القانون العاصم على هذا الوجه نتيجة برهان بدليل حاجة
ذلك الى اثبات عدم كفاية النظرة الاولى في التمييز بين الخطاء والصواب **قول** وطوى حديث نظرة المنطق وبراهينه
يعني ان هذا الحديث مما تقرر وتبين في كتب المنطق فلا يليق ايراده في هذا الكتاب وايضا لكتب طوله لانه تقصد
بيانا للحاجة ولا حاجة في ذلك اليه **قول** ووقوع الخطاء انما يستلزم الاحتياج اليه وذلك لان وقوع الخطاء انما يكون في الافكار
الجزئية المتعلقة بالصور المعينة والمواد الجزئية فالتمييز بين صوابها وخطائها انما يحصل بمعرفة الطرق الجزئية المتعلقة
بصورها المعينة وموادها الجزئية بخصوصها لا بمعرفة الطرق الكلية المشتركة بينها وبين غيرها والذي تنزل لنا وذلك

وسلمنا ان ذلك التمييز يحصل بمعرفة الطرق الكلية فنقول انا نستدل الاحتياج الى هذا التقرير الى موقنة اما على الوجه
الكلي او على الوجه الجزئي وبهذا يستلزم الاحتياج الى العاصم المنطقي الذي به يحصل موقنة على الوجه الكلي الذي يحصل
مع انه المدعى فلم يتم الترتيب **قول** وفي نظر وله جواب قائل ان يقول الذي يقتضيه النظر لانم واذا وقوع الخطاء بالفعل
يستلزم عدم بداهة الحجج وليس كذلك فان عدم البداهة بالمعنى الذي لم يحصل الا من اصل الكلي فانه يجوز ان لا يكون العلم
بحيث لا يحتاج الى اكتساب والجواب انه لا شك ان العلم بالجزئيات من اصل الكلي اصوب واوقع الخطاء في الفكر فعند ذلك الاحتياج
في اكتساب المطالب الى القانون العاصم عن الخطاء في الفكر وهذا معنى قولنا في الاحتياج انتفى كلام ونما
يجب ان يعلم في هذا المقام ان الخطاء كما يقع في ان افكار المصنفة باعتبار صورها ومواردها كذلك يقع في ان افكار
المقررة بحسب صورها ومواردها على ما صرح به صاحب الحكمة وهذا يستلزم الاحتياج الى موزون الطرق
الفكرية الجزئية المتعلقة بصور الافكار ومواردها جميعا وذلك لان وقوع الخطاء في الفكر وقوعا ناشئا عن سلوك
عدم كل جزئي بكل الطرق بديهية فالعلم بها على وجه يكون اصوب للذهن ولا يتطرق اليه الخطاء لا يكون الا من اصل
كليا منها المقرر ضمنا على الوجه الذي بين في استنباط جزئيات القاعدة منها لا من اصل فاذا استنتجنا احدها على
حضر صحيح وعلى ترتيب يقتضيه ضبطها وتميز الخطاء من الافكار عن صوابها جاز ان يحصل وقوع
الخطاء فيها وبهذا ظهر ان الوجه الذي قبل اثبات هذا المحل صادق لان العلم بالجزئيات من اصل الكليات اصوب وقوع
والمباحث وظهر ايضا اندفاع ما ورد على هذا الوجه قبل هذا على ما يظهر بالرجوع اليه **قول** اى يرجع
الحجج فيرد عليها بسبب ان يتبين عدم ما ظن انه من مقدماتها او فساد ما ظن انه من نتائجها **قول** في العلم المخصص اجماعها عرض
ذاتي لنوع موضوع العلم والالم يصدق هذا التعريف على كل عرض موضوع عام العلوم الا نحو شيء من الاعراض
عراض الذاتية لنوع موضوعه وعن الاعراض الذاتية لعرض الذاتي والموضوع عرض الذاتي واما اذا
حمل على هذا التقدير فلم يخرج منه شيء من موضوع عام العلوم لانا نكل ان يجاد كلها راجعة الى البحث عن الاعراض
الذاتية لموضوع العلم وسيتضح لك عند الرجوع وتنبيه لما تعلم ان المراد بقولنا يرجع البحث فيها ان
يرجع البحث فيها بحث كان اليها فلا يصدق التعريف بنوع على موضوع العلم الذي يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية ضرورة انه لا يرجع الى الاعراض الذاتية لنوع الموضوع بما ان الابحاث التي في العلم وكذا الابحاث

موضوع العلم

تقرير ما قاله في تقرير القرآن بما نقله
كانت في بعض نسخ الاصل ولم يكن في بعض
التقرير بعض القرآن

على العرض الذاتي الذي يبحث في العلم عن اعراضه لا على نوع ذلك العرض الذاتي كما ذكرنا بعينه فرق بعد
بهذا التقييد صدور التوليد عليها واخرجها باحتراز قيد الجملة عن التوليد فقد خرج عن طريق السداد
وبعد عن فهم المراد **قوله** على ما ذكره المتأخرون فان المحققين منهم ومنكلمي اصحابنا المطالع لم يرتضوا بعد
العارض لهم من الاعراض الذاتية قال المحقق العلامة في حاشية الجديدة لشرح المطالع بعد ان نقل عن
اهل الصناعة انه ليس يبحث في العلوم الا عن الاعراض الذاتية حاصله ان ما يعتبر من الاعراض الذاتية فبعضها وهو
اكثر المتأخرين اعتقد وان العارض للجسم الاعم واخرجه المحققون ذهبا الى ان الشرط في المساواة
وجعلوه خارجا عنه واخلوا الاعراض الغريبة ثم ذكر ما ظاهره خبط وخساء الى ان قال
ما حاصله ينبغي ان يعلم ان مذهب المتقدمين وما يسهل ان خلط وخبط ثم ذكر ما يحتمل ان يكون قولا على
ما ذكره المتأخرون ان موضوع العلم لا يتوقف الوضع الذاتي على ما يتوقف قوله فيما بعد وما يتوقف
المتأخر ما حيث لم يأخذوا الا الاعراض الذاتية للموضوع ويوحي اليه ايضا تعقيبه بقوله وذلك البحث
اما بان يحمل اه فان هذا القول يناسب ما هو المذكور في البحث عما يأخذ في هذا التوليد وما يهيأ لما عداه على تقدير
المذكور **قوله** كالبحث في فقههم كل حيوان فان قوة الحس نوع من الجسم المطلق مندرج تحته ثبت
له قوة البحث الخ هو عرض ذاتي لا يشترط ان يحاذي البحث عن موضوع العلم اه وذلك لان تو
كان محاذيا لم يكن البحث عن العارض مبينا على الوضع الذاتي لموضوع العلم ولا راجعا اليه **قوله**
كقولهم الخمر مسكر حرام اي كل مسكر حرام فان موضوع علم الفقه اعني افعال المكلفين والمسكر
نوع منها ابتدأ له المحمول الذي هو الحرمة لا عرض منه هو كون منهيا عنه **قوله** وبحثه له الوضع الذاتي لم
اي ثبت للوضع الذاتي ما هو عرض ذاتي له وبحثه نوعا هو عرض ذاتي له ذكر النوع لكن اجراؤه
العبارة اضطرار والضمير في قوله او ما يلحق النوع على ما يدل عليه قوله كقولهم كل متحرك كذا بحركتين
سيفنيني لابد وان يكون بينهما فاصلة المتحرك عرض ذاتي للجسم الطبيعي والمتحرك بحركتين مستغنيا
نوع من ذلك الوضع لحق بهذا النوع الكلي لا مراعاة منه **قوله** فقد تبين ما يحث عن الاعراض الذاتية
مجمل مفصله ما ذكرنا بقي ان مرادهم بالبحث في هذا المقام هو البحث على هذا الوجه المذكور فتوهم هذا القول

مستفاد

عند التفصيل على ما صرح به في الحاشية الجديدة لشرح المطالع او موضوع العلم هو ما يبحث عن الاعراض الذاتية لنوعه او
لاعراضه الذاتية او لنوع عرضه الذاتي وليس معناه على ما يفهم عند اول وهلة ما يبحث عن اعراضه الذاتية في الجملة او ما يبحث
عنها فقط فالبحث في هذا التوليد عن انواع موضوع علم ما هو الحكم بان كل فرد من افراد موضوع علم من العلوم اصلا او اذا
رئيسة فانه يبحث في كل علم عن الاعراض الخ بانواع موضوعه وعما ذكرناه ظاهر لكن هذا المعنى مجمل وكذا المذكور بعد مفصل
لم فليتوجه على ما قيل ان هذا المعنى لا يشمل التفصيل المذكور هاهنا كيف يكون محل له **قوله** وقد تبين شرح الاسامي لما يوهمه
التفصيل المذكور مرارا في توليد الموضوع وكون البحث في العلم عن موضوعه بحث عن الاعراض الذاتية لموضوعه واعلم
فاعرف ما ذكر في موضوع الصناعة ان في هذا الموضع ما سبق الى الذكر عما قال وعكس ان يكون قوله عن الاحوال المبحوث عنها
شاملا له وبعد ظهر ان لا وجه لما ذكره في توجيه كلامه الاول من ان البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها
للاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واضافة كل منها الى ما يليق به كبحث النطقي عن احوال القضية الخ هو عرض
ذاتية لموضوعاتها المتضمنة اياها وذلك لان الاقرار عن واضح على ما يدل عليه كلام الشيخ والتأني في عين الخلط على
ما يدل عليه تبرعه بما ذكر في البحث عنها على هذا الوجه المذكور وايده بما نص عليه الشيخ وكان توهم المتأخرين من موضوع
العلم بظاهره منافيا لكونه مرادا اراد ان يفصل كلا من رأيهم ورأيهم ليتضح انطباقه على ما يهدف الحق في هذا
المقام فقال واما توهم المتأخرين حيث لم يأخذوا في الاعراض الذاتية للموضوع فاما يحمل على ان ما ذكر
مرادهم البحث عنها على التفصيل المذكور اي البحث عن الاعراض الذاتية اما لنوعه او لاعراضه الذاتية او لنوع
عرضه الذاتي لكنهم لم يفصلوا في العبارة اعتمادا على ما يفصل في مقام او من على الفرق بين محمول العلم ومحمول
المسائل كما فرق بعضهم بين موضوع العلم وما فيه البحث بان موضوع العلم ما يبحث في العلم عن احواله بالذات
الخ ثبت لموضوع العلم او لما يساويه او لما هو اعم منه بوجه ما لكن العقد بذلك المحمول لا في نفسه وبالنسبة
المردود بينما الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم وانما ثبت له البحث عن ذلك المحمول لاندراجه تحت البحث عن محمول العلم
وعرض الذاتي فانتفع بما ذكرناه وعد ذلك من فروع الوجوه وانكشف عليك وجه انطباق توهم المتأخرين على ما يهدف الحق في
بيان حد الموضوع هكذا ينبغي ان تحرر هذا المقام ليظهر لك تشابك فروع الكلام وان يكشف عنها اللثام

في عبارة ال ردة فاق ارجال الدين محمود
المخصص موضوع العلم ويرجع الى الموضوع الذاتي او
يثبت له ما يبحث لا عرضه لا عرض نوعه وهذا
عند

لينطبق بما قصد منها اجلاء العلماء العلم اذ قد زلت فيه اقدام كثير من الافهام **قوله** فانه يلحقه لذاته اي لا حاجة
الى تصحيح تعريفه الى ما ذهب اليه من هذه التكلفات بل يجوز ان يحمل على ظاهره ويقال ان البحث في العلم عن الاعراض
الذاتية لموضوعه فان المعتبر في العرض الذاتي ان يحمل على افراد الموضوع اما على الانفراد او على سبيل التقابل بان يكون ذلك
الموضوع مع مقابله شاملا لجميع افراد الموضوع وكل من محمولات المسائل مع مقابله شامل لجميع المحمولات للسبب الآخر شامل
لجميع افراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له اي لموضوع العلم كما انه عرض ذاتي لنوعه **قوله** ثبت قد صرح الشيخ وغيره
حاصله ان كون المحمولات شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل لا يكفي في كونه عرضا ذاتيا بل لا بد مع ذلك ان لا يكون
الموضوع في لحوقه له محتاجا الى ان يصير نوعا معينا فعلى هذا لا يكون شيء من محمولات المسائل التي ذكرنا عرضا ذاتيا لانه
لانواع موضوع العلم عرضا ذاتيا له من حيث انه جسم في لحوق كل منهما الى ان يصير نوعا معينا ويمنع ان العلم
ان قوله وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه بيان وتفسير لقوله لما يلحقه الشيء لامر اخص لا تقييد له على ما استنبطه عبارات الله
فلا مجال لما قيل انه يوهم ان ما يلحق الشيء لامر اخص ان لم يكن ذلك الشيء محتاجا في عروضه الى ان يصير نوعا معينا مستوفيا
لعينه كان من قبيل ما يلحق الشيء لامر اخص لكن يعد من الاعراض الذاتية ثم اعترض على نفسه بمنع ان يطلق الا ما
للشيء لامر اخص من الاعراض الغريبة اتفاقا **قوله** فانه قد يلحق الشيء ماله بد بدل ان يصير نوعا معينا فان
ما يلحق الشيء لامر اخص كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا فلا يكون عرضا ذاتيا له لكن
اللاحق عرضا ذاتيا مطلقا اي كما كان عرضا ذاتيا شاملا لجميع افراده بالانفراد او على سبيل التقابل ولا
لم يصح من تعميم العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية فانه للخط
والمستقيم وكذا الزوج والفرد نوعان مختلفان من حيث هو هو بل يعرضانه بهذا الاعتبار عرضا
ذاتيا شاملا على الاطلاق على ما يدل عليه قوله والقسمة المستوفاة الى الحالتين وبما ذكرنا ظهر عدم تخريج
الشيء بالمذكور سابقا وجعل بيانه قوله قلت لم يحمله على منع هذا التخريج واسند الكذب الى المحشي العلامة
فتخبط وساء الرجعة **قوله** والقسمة المستوفاة الاولية اي القسمة الحاصرة للجنس لحوقه على لا يحتاج قسمة
انواع فان قسمها قسمة اولية وكمال لحوقه بها بالاحتمال كالعوارض المقسمة اولية للجنس لا
يحتاج في عروضها من قبل العوارض المقسمة لانواعه عرضا غريبا للجنس **قوله** ما لحقه لنا كالكم اما مساو او غير

او غير مساو فانه كالكم يلحقه بواسطة انه متصل او منفصل اما مساو والكم المتصل او غير مساو فانه كل من المساواة واللامساواة
بهذا المعنى عرض اولي للكم المطلق لا يحتاج في لحوقه شيء منهما الى ان يصير نوعا معينا وكذا الحركة والسكون للجسم الطبيعي
قوله فان كانت القسمة بها اولية اراد بالقسمة الاولية ما مر **قوله** فيخرج حينئذ القسمة الاولية للجنس على ما ابداه
قلت الاولية هذا ما تشبث به الشارح اخرجه اللاحق بسبب الامر الاخص من الاعراض الذاتية شاملا على الاطلاق
العرض الذاتي مطلقا ووجه الضميم راجع الى العوارض التي لا تعرض للجنس الا اذا صار نوعا معينا فانه تلك
العوارض كونها اولية للجنس من حيث القسمة اي من حيث شمولها لافراده على سبيل التقابل ونفي عنها كونها اولية له
من حيث ذاتها فانها تحتاج في اتصافها الى قطع النظر عما يقابلها غير شاملة لجميع افراد الجنس وبما ذكرنا ظهر ان تخريج
ما تشبث به الشارح كلام الشيخ ووجه دلالته على ما ادعاه على ان قال دلالة كلام الشيخ على ما ذكره الشارح
حيث قال بل على ما اخرجها عن دائرة الحد **قوله** قلت هذا الكلام اي الكلام المنقول من الشيخ صريح في ان المحمول الشامل
على سبيل التقابل كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية من الاعراض الذاتية حيث شمل العرض الذاتي الشامل على
سبيل التقابل بجميع مساحته وان العرض الذاتي هنا بالحقيقة هو القسمة لكل واحد من القسمين فانه لا تعرض او ان بالعوارض
لا يشمل الجنس اولا فانه كانت القسمة بها اولية صريح في ذلك وكذا قوله فالزوج والفرد ليس يعرض للعدد اولا وكذا
ما تشبث به الشارح من قوله فمن حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية له ففي مردود التخريج بها لا القسمة اي
الامر المردد بين تلك العوارض اولية للجنس وما تلك العوارض فلانها تتصف بها من حيث يتصف باعتبار آخر يرجع بالحقيقة
الى ما يتصف به الشيء لامر يتصف به اولا وعلى ما يبتني عليه هذا الكلام من ان العوارض المقسمة للجنس الخ
عدها الشيخ من الاعراض الاولية مثل الحركة والسكون والمساواة واللامساواة ليس شيء منها عارضا للجنس لامر اخص
او ذاتية خصوصية فرضا كونها واسطة في لحوقه اياه لم يكن وسطه في الاتصاف على ما ايده بدونها مثل الحركة
يمكن لحوقها بالجسم من افراد الجسم فلا يكون من الخصوصيات الا ان بعض افراد الجسم بعضها كان واسطة في لحوقها
اياه دون غيرها على وجه صحيح كونها تلك العوارض عارضة من شمولها على الاطلاق وظهر وجه عدها من الاعراض الاولية
فلا وجه لما قيل ان التخريج بهذه تلك العوارض اولية منافيا لما قاله المحشي العلامة قلت الا هذا الكلام من الشيخ تخريج بانه
عرض شامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مساحته وظهر ايضا انه لا وجه لما قيل تشبثا عليه من ذلك التخريج المخالف

الى ان يصير نوعا معينا
عن العرض الذاتي مطلقا

فيكون كل منهما نوعا معينا
فيه عن قوله الاستقامة

جمال الدين محمد

لهذا الفرع وقد اعترض عليه بعض الناظرين فيه ذوقا فلهذا قال **قوله** ولكن شاه البحث لم يظهر وجه ذلك ثم طلب البيان لمن تصدى التحقيق الذي
ذكره عند تعريفنا الموضوع من هذه اي من جملة البحث في البيان وجوب كونه مرادا من البحث بالمذكور وتطبيقه من وجه الكفاية
في تصحيح تعريف الناظرين انه لابد من غيره ذكر المباحث معه فحصل ما ذكرنا اشارة الى هذا المشكل الذي لا يحل الا من جانب المباحث
والفرق بين محمول العلم ومحمول المسائل على ما يشتمل لفظه صريحا كما لا يخفى **قوله** وانه قد يشترط ان يكون [illegible]
الشيء وجانب [illegible] الذي [illegible] في الحاجة الى حد الامر [illegible] مطلقا الشيء على سبيل التقابل الحقيقي فرادا الموضوع
لا يكفي في ذلك ان يكون على سبيل التقابل عرضا ذاتيا لذلك الشيء فكذا ان يكون كل الشيء من تقابل التضاد والحقيقي ونفس العدم
والملكة على ما صرح به الشيخ وتبعه المحقق في البحث عنهما في العلم [illegible] الحقيقي فرادا الموضوع على سبيل التقابل ان يكون
التقابل بينهما تقابل التضاد الحقيقي ولا العدم والملكة فلا يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فالحاجة الى الاطلاع باقية
مجالها **قوله** او بالعدم الذي يقابل الخفيف وهو العدم الذي اعتبر فيه الوجود من كل العدم يعارض بالتعريف **قوله** مثل الخط
بالنسبة الى الاستقامة والانحناء مثال للتضاد والعدد بالنسبة الى الفردية والزوجية مثال للعدم والملكة فانه اعتبر
في الزوجية القابلية عدم الانقسام بمتساويين بخلاف الانقسام **قوله** وما يحمل على الموضوع عند الى تقابل اي اعتبار العارض
الخاص بالجميع افراد الموضوع بالفراده الذي لا يكون منقضيا الى مقابله مثل العدم الخاص فلا يكون منقضيا الى عدم وسلب
فقط فلا يحتاج الى اعتبار القيد المذكور فيه فيلزم عرض غريب **قوله** وحاصل الكلام انه لا تنافي حاصل الكلام المذكور في كتاب
في هذا المقام على ما يشعر به التمام لفظ الكلام لا حاصل الجواب ليحمل الموضوع عند الى مقابل الاشياء الى سبيل فقط
والا لما ينبغي ان يقول وحاصله فرع الحال كما قيل انه المتبادر من قوله بل الى سلب فقط انه اعتبر بينهما تقابل
التقابل سوى تقابل الايجاب والسلب التضاد والتضاد الحقيقيين والمشهوريين والعدم والملكة فاجتمع الوصف قوله
قد يكون بينهما وتنبيهه بغير تقابل على ظاهره وحمل التقابل فيه على التباين المعتبر بين الاقسام في التقسيم الحقيقة
او التقابل العارض بين الانواع حتى لا يتحقق التقابل بين اثنين من الانواع **قوله** كما في الاعراض المختصة بانواع الجسم
قيل انه يحمل واحد من المحمولات المختصة بانواع الجسم الطبيعي عدم يكون منقضيا يجب يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ويشملها جميع افراد الجسم الطبيعي وانما لم يكن بحسب نوع من تلك المحمولات تقابل العدم وذلك كاف في كونها اعراضا
ذاتية على شرطه الشيخ انتهى اقول الحكم باشتراط انه لا تنافي على سبيل التقابل انه يكفي الغرض العلمي متعلقا بكل واحد من

الموقوف من الجانبين

اي عدم ما خاصا وهو العدم الذي اعتبر فيه ... الموضوع ...

موضوع المنطق

داخل التقابل بين على ما صرح به السيد الشريف قدس سره في حاشيته على شرح التجريد ومن البين ان الغرض العلمي لا يكون متعلقا
بالعدم الخفيف المحض بل عنه الذي جزم على ما صرح به في نظم المحصل العلائي في حاشيته التجريد **قوله** موضوع المنطق المعلوم
التصوري من حيث انه يشير الى انه محمل كلام المصنف على اعتبار اللف والنشر المرتب فاذا لو لم يعتبر لكان معناه
ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي والمعلوم التصديقي من
حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري او تصديقي والاول التصريح موافقا والثاني نحوه وهذا غير صحيح ضرورة بطلان كون
المعلوم التصوري موصلا الى التصديق وكذا كون المعلوم التصديقي موصلا الى التصور وبطلان كون الموصل
الى التصديق مسامح الموقوف وكون الموصل الى المطلوب التصوري مسامح الحجة فتبين ان حاجة في كلام المحشي الى اعتبار اللف
والنشر فيه لجواز ان يكون معناه ان موضوع المنطق هو هذا المعلوم المراد من حيث الايصال الى التصور
ويسمى معرفا ومن حيث الايصال الى التصديق ويسمى حجة واذا صح ان موضوع المنطق المعلوم التصوري
من حيث الايصال الى التصور ويسمى معرفا صح ان موضوعه الامر المراد وهو المعلوم التصوري والتصديقي
من حيث الايصال الى ويسمى معرفا اذ لا يتحقق هذا المعلوم المراد الا في ضمن المعلوم التصوري الموصل اليه
وكذا الكلام في جانب التصديق ولا يلزم منه ان يكون المعلوم التصديقي من حيث الايصال الى التصور موضوع
المنطق معرفا والمعلوم التصوري من حيث الايصال الى التصديق موضوعا له وحجة انتهى اقول وانه يخبر
بان الموقوف والحجة امران متباينان بالذات على ما تقرر بينهم وهذا يستلزم كون مسماهما واحدا
بالذات متغايرا بالاعتبار وهو الامر المراد والحيثية بالحيثيتين وايضا فقد تقرر عندهم ان موضوع
المنطق امور متعددة متكثرة وهو يخالف ما تقرر ضرورة كون المراد وهو الامر امرا واحدا **قوله**
الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قد اورد عليه ان هذا التعريف لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل
العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به اقول ان اريد انه لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال مطلقا
اي سواء كان متعلقا به او لا فممنوع لجواز ان يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال حال كونه معلوما
على ما يقتضيه ظاهر العبارة فان حصول العلم فيها لا يكون الا حال حضوره عند العقل وان اريد انه لا يحصل
العلم بالمدلول من نفس الدال وحده من غير اعتبار كونه معلوما فمسلم ولكن لا يجري نفعا كما لا يخفى

نسخه

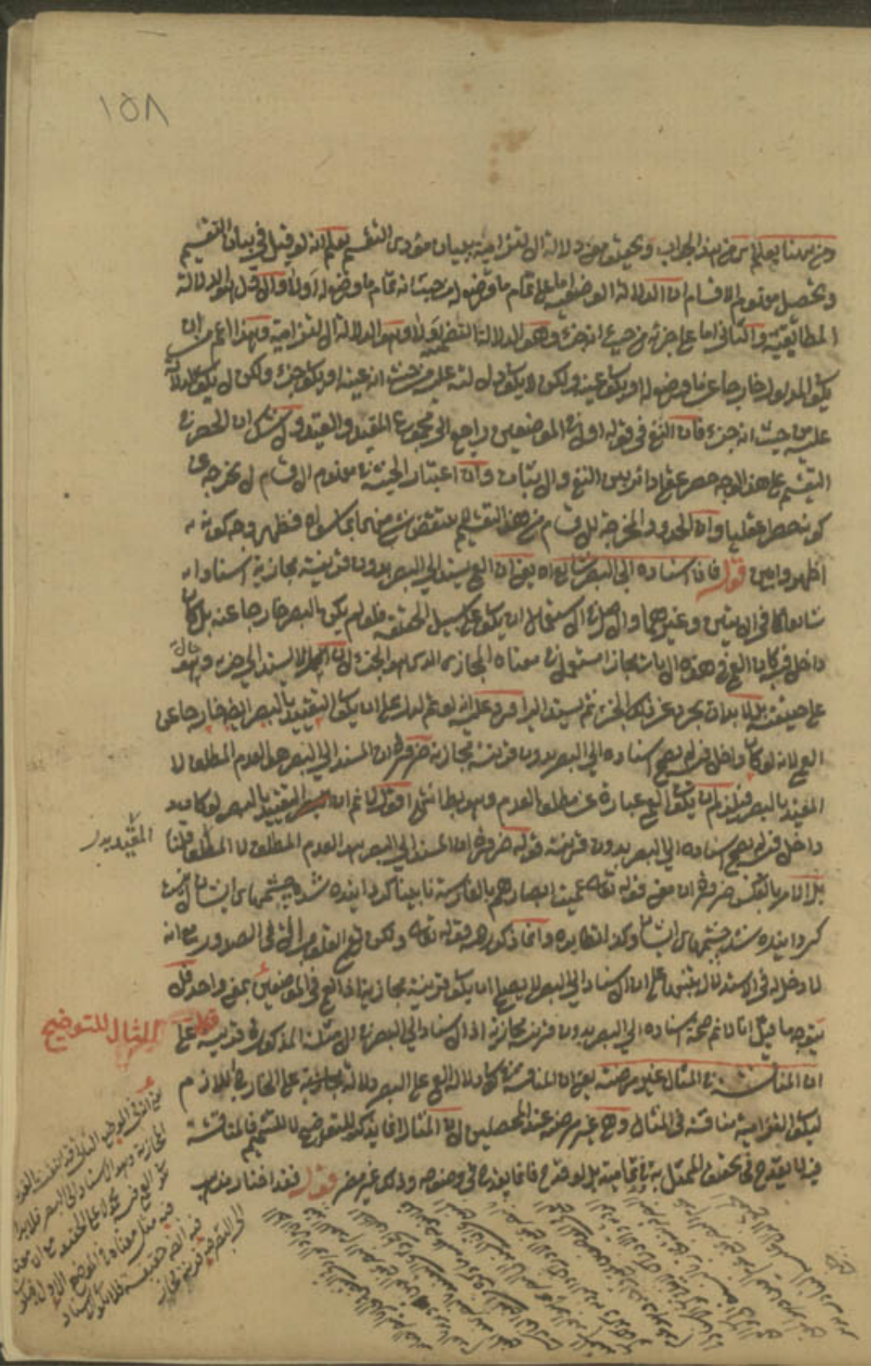
الدلالة

منه نخ

واجيب عنه هنا ان يراد بوجه آخر وبهذا المراد يحصل العلم بان آخر وانه خبير بما في هذا الجواب
من التعسف والتكلف الغير الذي ينبغي بالمقام فقوله بحيث العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية
علاقة مستندة الى ذاتيهما او الى سببهما يستلزم تحقق الدال تحقق المدلول كالعلية فقوله كدلالة
الاثر على المؤثر فان علاقة العلية بينهما وان افتقار الاثر في ذاته الى العلة المؤثرة تستلزم كونهما بحيث
تحقق وتوجب الانتقال من احدهما فقوله او احد اثنين المؤثر الواحد على الاثرين الآخرين فان هذا ان تأثير على
مؤثره المستقل كما بينا وتحقق هذه تأثير المستقل يدل على تحقق الاثر الآخر له مستلزم تخلف الاثر عن علته
المستقلة فتحقق هذا لا تأثير على تحقق الاثر الآخر له الدال على الاثر الثاني وهو الاثر الثاني فقوله
وتقول العلاقة بينهما جعل الجاعل اياه لما ان الوضع ما يكفي العلاقة بين الدال والمدلول جعل الجاعل الدال للمدلول
في الجملة فدخل في الدلالة التضمنية والالتزامية لان العلاقة بينهما هو جعل الجاعل الدال للمدلول المطابقي الذي
هو الموضوع له قيل ان قوله في تعريف الدلالة الوضعية جعل الجاعل اياه كما يجب لانه لو لم يشمل بظاهره الدلالة
التضمنية والالتزامية والظاهر ان يقال له او لما هو جزء منه او لما هو خارج عنه لان قوله كما يجب فيه ما فيه
غير صحيح لان الظرف اذا تعلق بمحذوف يجب ان يكون ذلك المحذوف مما يصح ان يقع حالا عن الضمير المجرور
بالاضافة وهو هنا الجعل والجاعل بظاهره غير صحيح لان الضمير راجع الى المدلول فيكون معناه الجعل
قولنا له او لجزئه او لخارجه وهذا غير صحيح نعم لو قيل بدلا والظاهر ان يقال له او لكله او لمتلازم الخارج
هو عنه كان اولى فقوله وهو اي العلاقة بينهما احد انحاء الطبيعة الاولى عند عروض الثانية للخير الباشار
مثلا كوجود زيد الذي عند عروض الانسانية له فانه احد وجوده الطبيعة الاولى على ما يستفاد
قوله فيما بعد فان الطبيعة بنفسها باحد انحائها تلك الدلالة عند عروض تلك المعاني فيكون تحقق الاول مستلزما
لتحقق الثاني استلزام الموقوف للموقوف عليه وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل انا احد انحاء الطبيعة عند عروض
الدال عند عروض المدلول اعاد الضمير على المستلزم المدلول للدال وهو غير كاف في الدلالة اذ يكفي
اللازم اعم بل لا بد من استلزام الدال للمدلول ولانه كان مطلق لفظ الخ مثل دلالة السعال انما
وقع وكيف ما وقع وهو ضبط قطعا قوله كالخ السعال هو بضم السين المهملة وفتحها والحاء المهملة بعدها
الخ الرجل اذا سعل واما الخ بضم السين المعجمة والخاء المعجمة المشددة مذري الوجع المطلق وان افتحي الجهة

دلالة على التحدد قوله وهو ان تخصص القطر الخ وانما وجب التخصيص لان الدلالة الطبيعية في
اللفظ بسبب ان وجود الدال بذلك الدلالة في هذه الصورة دلالة فان العلة اذا بقيت احراز الطبيعة
الدال عند عروض المدلول مع انه ليس منها دلالة اللفظ فانه توقيفي كونها طبيعية وقيل بل انها دلالة عقلية
لانها اما ان تحصل دلالة الاثر على المؤثر او في قبل دلالة احد معلولي علة واحدة على معلولها الآخر اما كما
تكلما لمنافاة فيما عدا وجه دلالة الطبيعة اللفظية من دلالة الخ على السعال بانها تقال انها ايضا بسبب طبيعتها هو دلالة
عقلية وقيل دلالة الاثر على المؤثر او وقيل دلالة احد معلولي علة على معلولها الآخر اما الفرق بين تلك
الصور وبين الخ بانها هناك مستندة الى العلاقة الذاتية دون تحكم بحت وانما فرق بينها وبين باب الطبيعة
فغامض فيما اظن وان اصر ارهم على ان تأدية مع عدم الاضطرار اليه خصوصا عند كساد الوجه المقتضي
لمنع التلفظ فانما يتم لو لم يكن التلفظ بالطبيعة عندهم قطعا الا بالتلفظ به هكذا اتى اراد بجريان هذا المعنى الى
قيل او يقال قوله والتحقيق انه اذا كان المرض المخصص اما لما كان بناء المسألة على فرض المنافاة بين الدلالتين
اعني الطبيعية والعقلية وكان الجواب المذكور جاريا على فرض المنافاة في ذلك وكان ذلك ايضا الحالي ما في الواقع اراد ان
ان تحقق المقام وبين حالتي ما على وجه يحصل منه ما هو المرام فقال والتحقيق انه اذا كان المرض المخصص وهو
الصدر مستلزما للصحيح المعين وهو اخراج المخصص والمزاج المعين مزاج المجموع للحركة المعينة وهو
الحركة السريعة المخلخلة والكيفيات التي تتحقق بالجملة والوجه الكلي لان لوازم الجزء والصفة مستلزما
عقلية بان يجد العقل بينهما ارتباطا يجزم بسببه الخ الاول موجبا للثاني واذا كان دلالة الثاني على
الاول دلالة عقلية لانه وان تحقق على قضاها هو هذا الارتباط الذاتي الذي يكون بين الشيء وعوارضه فلو وجد
لما قيل انا قوله انه اذا كان المرض المخصص مستلزما للصحة المعين انه ليس على ما ينبغي لان استلزام المدلول الدال
غير كاف في الدلالة وان تحقق لا لزم اعم ولانه معلق على الملزوم الخ صحيح وهو ضبط قطعا بل لا بد من استلزام
الدال المدلول فلا فظ هنا كما بتدبر الا استلزام بالمذكور على ما يخ انتهى قوله ينتقل منها يجري مجراه
يعني ان الطبيعة عنا بان يصيب باب الخ عند وجع الصدر وبان تحم عند الخجل وتصفر عند الوجل قد
عرفت تلك العادة منا ومارسه في ذلك ينتقل بمجرد هذه المعرفة والممارسة من تلك الدوال الى مدلولاتها من الاسباب

مع غيره او يوقف الارتباط العقلي بينهما فحينئذ الانتقال والدلالة لا تكون عقلية لعدم استنادها الى العلاقة
العقلية ولا وضعية وهو ظاهر فتعين كونها طبيعية وذلك ما اردناه **قوله** تنبيه على ان التمام لا ينفك بالكلية
ولهذا اقتصر بلفظ التمام ولم يكتف بقوله على ما وضع له اذ غاية ما في الوضع ان يكون الدلالة الوضعية
في الكل عقلية وهو ما يجزم العقل بجزم من فطن موضوع الى تمام لا يتخطر ولا يتوقف على اكثر منها وهذا
انما يتأتى اذا كان موضوع الى تمام داخلا بين التفصيل عن النقيض والايتاء **قوله** فان اللزوم شرط تحقق
الدلالة التزامية اه وفيه لما يعلم مما تقدم من تجويز العقل قسما آخر غير البين وهي الدلالة على الخارج اللازم
فان هذه الدلالة غير واقعة في اللزوم لانها غير مشروطة بالخارج على ما زعموا من ان اللزوم اعتبر شرطا
لتحقق الجزء والجزء فان احدهما هي الدلالة على الخارج فما يجوز العقل من الدلالة على الخارج الغير اللازم داخل
حده ايضا **قوله** ولان الجزء لازم الكل وفيه لما يعلم انا نمنع هذه الدلالة ليست التزامية لانها لا تشترط فيها كون
المدلول لازما لما وضع له وهذا المدلول لازم لجزئه لا لما وضع له لفظ **قوله** ولا تحقق انتفاء الالتزام لتحقق
العلاقة فاللزوم اي ولا يستلزم انه ليس بمعتبر في دلالة التزامية حتى يخل احد الدلالة الالتزامية بخروجها عنه
لانا نمنع التلازم بطريق التمام فان البين بالمعنى الاخص للدلالة الالتزامية مجموع العلاقة واللزوم ممنوع سندا اما العلاقة
في وضع اللفظ بازاء مجموع الملزوم واللازم فان هذا الوضع على تقدير ان ينتقل من الملزوم عند سماعه
فهي الموضوع له اللازم واما اللزوم فما ذكرنا من كون اللازم الجزء اللازم الكل فمجوز لان لا يكون هذه الدلالة متحققة
وان فرض عدم كون هذا المدلول جزءا من الموضوع له وبما قررنا ظهر ان من حمل اللزوم في كلامه على اللزوم
للجزء ثم اعترض عليه بان الكلام ان هذا اللزوم كافية الالتزام بل لابد من خروج المدلول من الموضوع له ايضا كما
هو الظاهر فالنقض المذكور ضعيف جدا فضلا عن ان يكون قادحا **قوله** والجواب ان المعنى ان دلالة على ما لا يتغير
اه يعني ان المراد بالخارج المعتبر في صحة الالتزام على ما يدل عليه مؤدى التقسيم هو الغير المعتبر دخوله
في مسمى كلام المعبر او دلالة اللفظ على ما لا يعتبر دخوله من حيث هو كذلك اي من حيث ان لم يتغير
دخوله التزام فتدخل في حد الالتزام بهذا المعنى الخارج عن التقسيم الدلالة المذكورة فانها وان كانت
دلالة اللفظ على ما هو داخل فيما وضع له لكنها ليست من حيث انه داخل فيه بل من حيث انه لازم له **قوله**



وهنا يعلم ما في هذا الجواب وبتحقيق معنى دلالة التزامية يندفع ما اورد من ان التقسيم لم علم انه لو قيل في بيان التقسيم
وتحصل منه ان الاقسام اذا الدلالة الوضعية اما على تمام ما وضع له او لا والاول هو الدلالة
المطابقية والثاني اما على جزء ما وضع له وهو الدلالة التضمنية او لا وهو الدلالة التزامية وهذا اتم من ان
يقال الدلالة اما على تمام ما وضع له او لا وعلى جزئه او لا على شيء اصلا وعلى ان لا يكون الدلالة
على المدلول خارجا عما وضع له او يكون جزءا او لا يكون له لانه على ما ذكر اما ان يكون جزءا او لا يكون جزءا ولكن لا يكون الدلالة
عليه من حيث انه جزء فان النفي في قوله اولا في الموضعين راجع الى مجموع المقيد والقيد وان كان الحصر في
التقسيم على هذا الوجه حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات واما اعتبار الجهة في موضوع الاقسام لم يخرج في
كونه حصرا عقليا واما الخروج للاقسام من هذا التقسيم لانتقاض ما ذكر فظاهر وهو كونه
اظهر وابين **قوله** فان اسناده الى البصر بشهادة الواو بقوله الى سنده الى البصر بدونها قرينة مجازية اسناده
سنادا الى في الاولين وغيرهما والا لكان الاسناد الاول على سبيل الحقيقة فلم يكن البصر حاجزا عنه بل كان
داخلا في كلام الشيخ وهذا الا يتأتى بجاز استعمل في معناه المجازي الذي هو الجزء لان الجملة الاسنادية الجزء وهو
على حقيقته بل لابد ان يجرد عن ذلك الجزء ثم يسند الراوي عليه لعدم امكان التقييد بالبصر اذ هو خارج عن
العلاقة لانه لو كان داخلا فلم يصح اسناده الى البصر بدونها قرينة مجازية ضرورة ان المسند الى البصر هو العدم المطلق لا
المقيد بالبصر فلزم ان لا يكون الكلام عبارة عن مطلق العدم وهو باطل اذ الكلام ان البصر المقيد بالبصر لو كان قيدا
داخلا فلم يصح اسناده الى البصر بدونها قرينة فرضنا ان المسند الى البصر هو العدم المطلق لا المطلق مقيدا
بل الامر بالعكس ضرورة ان من قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم
كما ترى اسند ختم الله على سمعهم وابصارهم بالقرينة نابيا كما ترى اسند ختم الله على قلوبهم وكذا قوله تعالى
كما ترى اسند ختم الله على سمعهم وابصارهم واما ذكر قوله تعالى وكذا قوله تعالى ولكن لم يجعل العقل مبرزا الى الصدور مع انه
لا دخل له في الاسناد لانه يتسامح في الاسناد الى البصر لا يصح الا بتكلف قرينة مجازية اذ الجامع في الموضعين بمعنى واحد فله
سند صحيح اما لانا نمنع صحة اسناده الى البصر بدونها قرينة مجازية اذ الاسناد الى البصر الى سنده المذكور قرينة على **المثال للتوضيح**
ان المسند غير مرضية بعد ان المسند منه كذا دلالة البصر على الخارج اللازم
لبكاء الغرابة مناقشة في المثال وهو غير مرضي عند المحصلين اذ المثال انما يذكر للتوضيح لا للتسليم فالمناقشة
فيه لا يقدح في تحقق المحمل به واما ايراده في الوضع فانما يذهب في موضعه وذلك غير مضر **قوله** فقد اختار منهم

بالدورة سواء كان مرادا او لا فكانه لم يفرق في ذلك بين استعمال اللفظ في الدلالة فان استعماله هو اطلاقه وارادة
المعنى واما دلالته فليست بارادة اصلا قوله وهذا مذهب اهل العربية فانهم الجمهور وفي الدلالة كما
على المعاني الحقيقة والمجازية كون هذا مستعملا فيها قوله وهذا هو المفهم كلام ظاهر على غرضه وفي القاموس
الفهم كالسمع معرفتك الشيء بالقلب وقد فهمه وفهم له وفهم اليه وفهمه اياه وتفهمه وتفاهمه واستفهمه
الى مناقشة تقدم بعضها وهو ان اللفظ اذا استعمل في جزء الموضوع له او لازمه فتلك الدلالة عليهما
ليست بتضمن ولا التزام لان التضمن هو ان يراد باللفظ الدال على الكل الجزء والالتزام بتبعية الانتقال
الى الموضوع له وهذا المعنى منتف هنا بل سنده الدلالة مطابقة مستندة الى الوضع النوعي المحقق
بالاستعمال في المعنى المجازي ولا مخلص عن ذلك الا بان لا يعتبر هنا التبعية الانتقال
بل يكفي فيها التبعية في الوضع ويرشد اليه الوضع بازاء المعنى المطابق مدخلا في الدلالة المجازية
على الجزء واللازم اذ لولم يوضع له لم يدل عليهما مجازا ولا يدل على اللفظ الموضوع بازاء
الجزء واللازم بوضع مستقل كما مر والتسمية فيه دلالة على الجزء واللازم يجب الوضع لهما
لا بتبعية الوضع بازاء الكل والملزوم اذ لم يكن الخاص اذا العضد اذا كانا معتبرا في
الدلالة الوضعية فاذا استعمل اللفظ في جزء الموضوع له او لازمه كانت دلالته
مجازية عليهما والمعتبر في الدلالة المجازية على الجزء واللازم ان يكون بتبعية الدلالة على الكل والملزوم
وفيه ان قصد الكل والملزوم لا يجامع قصد الجزء واللازم فلا تجامع الدلالة المطابقية
التي هي منافاة بد ان يكون الدلالة التضمنية او الالتزامية دلالة حقيقية غير مجازية وايضا كذلك
وجاز الجواب ان المعتبر في الدلالة التضمن والالتزامية انما هو التبعية في الوضع دون الانتقال
والدلالة ولا شك ان الوضع بازاء المعنى المطابق مدخل في تلك الدلالتين المجازيتين اذ لو لم
يكن الوضع لم تحقق شيء من هاتين الدلالتين فهكذا ينبغي ان يحمل هذا المقام ولا تلتفت الى
ما قيل او يقال قوله واما التضمن فلتحقق البالط كذا واجاز الوجوه اذ بنت
بالدليل انقطع استناع استعماله على الجزء الخارجي والتعقيب على ما يظهر بالرجوع

اهل العربية في عالم يشترط في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي المعتبر عند المنطقيين بل يكتفي باللزوم في الجملة اعني امتناع
الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عرفيا فقد اختار مذهب اهل العربية المكتفي باللزوم في الجملة وفي سنا ظهر وجه بعيد
الحي العلامة الدلالة الواقعة في كلام يمكن ان ينطبق على مذهب اهل العربية قوله والعذر كما لا اخفى قوله بحيث لا يخل بفهم العبارات غير مخفى
نظيره ما في شرح الارشاد قال الامام الالتزام لا يجوز ان يكون من العلوم لان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هو غير متناهية
وعلى البينة متناهية باطلة لان البيت قد يشخص ويجيء بحيث لا يكون بيتا عند آخر فلا يصح لان يعود واجاب عنه المحقق الطوسي
بانا نعلم ان البينة يعود في الجملة بحسب العادة ايضا لان الوضع بالنسبة الى الاشخاص مختلف قوله فان استعمل اللفظ
فيه بالفعل اذ قد يتفق احيانا كانت المطابقة تحقيقية وقد يعرى في بعض الاحوال عن ارادة فاذا لم يستعمل وقعت
اي في مثل الاوقات ولا خفاء في ان اللفظ حينئذ هو الموضوع له او استعمل فيه الكلام والاعلى المطابقة وهذا اي
تحقق المطابقة على هذا الوجه بهذا التحقيق تقدير كما ان اللزوم على هذا الوجه بهذا التقدير وعلى الثاني
يكون تشبيها بالمحقق وجعل التقدير صفة للملزوم اشارة الى انه لو فقد بما ذكر زاما يكون متعلقا بالملزوم كما ذكر
او يكون متعلقا بالمطابقة وجعل هذا اشارة الى ان الاستحقاق على هذا الوجه بعيد جدا قوله فقد اختار منا البعض
الدلالة مستلزم للقصد يعني انا نسلم كما ذكر بيانه من ان الدلالة مستلزمة للقصد وكون ارادة الملزوم شرطا وهو لا نسلم
وذلك لانا نجعل الدلالة مستلزمة للاستعمال المستلزم للقصد ولكن لا نسلم انا اذا اخطأ اللفظ وكنا عالمين باطلاق نتقل
معناه سواء قصد الملفوظ او لا فلم لا يكفي في الدلالة بهذا القدر ولم يشترط فيها القصد كما نشأ المطابقة تحقيقية
فيجاب فرض كونها تقديرية فان كل من اخذ التعليم حينئذ يعلم ان كل ارادة شرط في الدلالة الوضعية مما ذكره العلامة
الطوسي شرح الارشاد حيث قال انا لا نسلم ان الدلالة ما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية
على قانون الوضع فيما يتلفظ ويريد به من وضع من ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وعلى ذلك المعنى
مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه يكون الفاظ بلغة اخرى او بارادة اخرى
يصح لانا نقول به على قبل ولا يقال له انه دال على ذلك المعنى بيانه اذا فرض ان الواضع وضع لفظا ما في الضمير
وذلك المعنى وقف على ارادة المتلفظ ذلك المعنى فانه لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن لدلالة عليه حكما عرض على ما ذكر من الجميع
فانا الدلالة اذا فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه لا خفاء انه من علم وضع لفظ لمعنى كلما تخيل ذلك اللفظ تخيل معناه

الى بحث واخواص الواجب من حاشية التجريد للمحقق العلامة قوله فانا ادعى الجواز بمعنى ان عدم
العقل الحاكم فيه بكل ان عند العلم بعدم الاستلزام وذلك لانا العقل يجوز ما يعهد عقلا والقائلة
كشف الحق البارع عن اسمه ولهذا اقيم الدليل على امتناعه قوله بل عدم
العلم بالاستلزام وذلك لتنافي العلم بالشيء مع تجويز نقيضه قوله وان اقصى
بمعنى الامكان الذاتي بعند العلم بعدم الاستلزام وذلك لانه اذا امكن وجود شيء مطابق للازم
لم يكن اللازم ممكنا بالانكاك عن المطابق وذلك بناء على كونه لازما لها ممتنع الانفكاك عنها امتناعا
ناشيا عن الذات كما في لزوم المطابقة له وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل لعله اراد
بالامكان الذاتي في تفسير الجواز الامكان في نفس الامر لما هو المتبادر منه
لانه كالجهة العقلي لا ينافي استلزام المطابقة الالتزام فلا يدل على عدم استلزام
مهما يلها قوله فحال استلزام التضمني كحال الالتزام كحال استلزام المطابقة الالتزام
يعني ظاهرا فبناء عدم استلزام كل واحد من المطابقة والتضمن الالتزام على
جواز وجود احدهما دون الاخر والتضمن بلا لازم عقلا او عرفيا على ما مر وكما حال
الجواز المبني عليه ما عرفت في المطابقة كحال استلزام التضمن الالتزام
وجودا وعدما كحال استلزام المطابقة الالتزام كذلك اي اذا ادعى الجواز بمعنى
الاحتمال العقلي فهي غير معلومة واذا اخذ بمعنى الامكان الذاتي فيحتاج الى بيان وهذا
يخل في عدم الاستلزام الالتزام التضمن فانه معلوم اذا اعتبر اللزوم العرفي
كما هو راي المصنف يمكن تقطعا من بسيط لازم عقلا او عرفي كذا الواجب فيه
اذ يلزم عرفا خلق العالم مثلا واما اذا اشترط اللزوم العقلي
فهي غير معلوم لتوقفه على بساطة بسيط له لازم عقلا وربما يمنع
هذا البساطة بهكذا ينفع اذا يرد هذا الكلام وقد زل قلم الاقدام

اهدایی
مسعود بن کریم زاده
۱۳۷۷